كلا

ها هي ... من جديد بين يدي القارئ ... عدديها الثاني والثالث.

إنها إحدى عمليات الجاهطبة ... ميكانيكية. نكتفي بها التعليق، ونترك الفرصة للقارئ ليتصور ... نعل هذا حتى نتجنب التبجح والمن أيضا، فكل ما نفعله ... هو جزء من واجب لا ننتظر عليه لا جزاء ولا شكورا.

إن أنظارنا مشرئبة إلى المستقبل البعيد، وهذا ما ينسينا المتاعب والمصاعب، بل، وهذا ما يعطي النكهة للكاريكاتوريات التي نقوم بها إننا من هذا الزمن الوعر، نرى أبناءنا وأحفادنا، متخلصين من العقد التي يعاني منها جيلنا هذا، جيل البترودولار، والجيل المأجور للـ



الفراغ.

ولقد قمنا بعمليتين تستوجبان منا بعض الشرح.

العملية الأولى هي جمع عددين في عدد واحد، ولربما يتساءل البعض عن حسن أو سوء نية، لماذا هذا؟ وجوابنا، أن مادة ندوة الكتاب، فاضت -بالتعبير الصحفي- بعض الشيء، فخشينا، من بعض الثقل، وأحسسنا بأن الجانب الإبداعي سيكون مغموطا، إن لم يحتوه العدد، بالإضافة، إلى تحايلنا على ظروف الطبع، حتى نخفض السعر، وإن بصفة رمزية، رغم أن الأربعين دينارا، نسبيا، هي سعر منخفض. سعر علبة تبغ، لا غير. بالإضافة أيضا، إلى أننا، وضعنا ظروف الصيف والعطل في الحسبان، فاغتنمنا الفرصة، لنستبقها، هذه الظروف، بالإضافة

أيضا، إلى أننا، وفي غياب مقر، للجمعية والمجلة، تعمل فيه أسرة التحرير، مستعينة بالتفاف المثقفين والمبدعين حولها، أردنا أن نتفرغ لإنجاز ما سطرناه من برنامج ثقافي آخر، مثل ندوة محمد ديب، وإنشاء وحدة التنضيد، وغير ذلك، مما سيطلع عليه القارىء في إبانه.

لقد ضاعفنا الحجم، ونوعنا المادة، وحافظنا على السعر، ونعتقد أن القارىء يستفيد من هذه الخطة الجاحظية ويتفهمها، وبالتالي يوافقنا عليها.

العملية الثانية، هي إصدار نسبة محدودة، من المادة باللغة الفرنسية، وبالتأكيد، سيغتنم أولئك الغربان، الناعقون، في المقاهي، مخفين لعجزهم وقصورهم، في جميع المجالات، ومراهنين على «سوء» نية هذا العضو أو ذاك في الجمعية تجاه «الثوابت»، ويتضرعون لله صباحا مساء، بأن تفشل تجربة الجاحظيين، هذه التجربة التي تزعجهم، بإجبارهم على التحرك من السبات، وفعل شيء ما. هذه التجربة التي تشكل بالنسبة إليهم في استرخائهم المثل السيء الذي ينبغي أن يوضع له حد، وفي أقرب الآجال. هذه التجربة، التي تكشف أنهم مجرد عصابات ثقافة وأدب، سيغتنمون الفرصة، ليشعلوها حربا ضروسا بسوسا لا تكفيها خنساء واحدة.

إنما نقول للقارىء الذي لا يثق بعد في استراتيجية الجاحظيين، والذي يحتاج إلى بعض التبريرات. إن الجمعية تضم المثقفين الجزائريين، بقطع النظر عن لغة ثقافتهم، وهي منبر (سواء من خلال الندوات، أو من خلال المجلة للجميع دون تمييز)، ولقد كان من المفروض، بل إنه من المقرر والمسطر، أن تتم عمليات الترجمة من اللغتين لتبليغ هذا وذاك، إلى هذا

وذاك، وإلى الآخر في مشارق الأرض ومغاربها... ولكن مرحلة التأسيس الوعرة التي تجتازها الجمعية، ومحدودية إمكانياتها في الترجمة، وفي الطبع، وفي التوزيع، والسرعة التي تعمل بها، كل ذلك، حتم ويحتم، أن تكون الخطوة الأولى، بهذا الشكل في انتظار، أن تصدر التبيين باللغة الفرنسية، كملحق منفصل، عن التبيين الأصل.

إن هدفنا الأساسي، كما هو معلن في مواثيقنا وقوانيننا، هو خدمة الثقافة، وخلق مناخ ثقافي حيوي، ونحن نؤمن بأن أي شعب من الشعوب لا يمكن أن يتقدم أو يتوازن في خطاه، أو يُحترم في مساره، إذا لم يكن مشروعه الكينوني مبنيا أساسا على خلفية ثقافية، ونحن نؤمن كذلك بأن خدمة لغة من اللغات، لا يمكن أن يكون مجديا من الفعل الثقافي، وبمعزل عنه، وعن الإنجاز الحضاري، والتفاعل الإجتماعي.

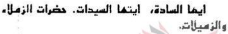
واللغة العربية، إذا لم تخرج من القوقع، لتقود وترود في مختلف مجالات الحياة، بكل ثقة في النفس ودونما عقد، وبكل اطمئنان إلى شرعيتها في الحاضر، وإلى سيادتها المطلقة في المستقبل، فستظل هامشية، تسائل الغواصين عن صدفاتها، دونما أمل في العثور عليها. بل، والأخطر من ذلك، سينحرف أهلها عن مسار التاريخ، ويرتمون في أحضان التعصب والفاشية، ولربما هذا أحد الدوافع التي جعلتنا نعلن عن انتمائنا إلى أحد عمالقة الرأي والعلم أبي عثمان الجاحظ.

نعتقد أن كثيرا من الطفيليات، ستزول، سيقضي عليها وهج الإيمان بالمسؤولية التاريخية، وحرارة الصدق في العواطف والنوايا، وستختفي الغربان الناعقة من الحقل الثقافي، كما من جميع الحقول.

التبيين

لتكن ندوتنا بداية لمعرض كتاب وطني حقيقي

كلمة رئيس الجمعية في افتتاح الندوة



ايها السادة، ايتها السيدات. حضرات الزملاء والزميلات.

ها الجاحظية تعود من جديد، لتملأ الساحة المهولة الفراغ، لعدة أيام، لتنكفئ على نفسها، تبحث من جديد عن مقر يؤويها في برد الشتاء الرطب، عن ممول لمشاريعها الضخمة لسنة 90، عن إعلانات لمجلتها التبيين ، عن اعضاء جدد يتوفر فيهم مقياس التضحية، وتنضد المجلة، وتعُد بطاقات شرفية تقدمها لمن قدم لها وللثقافة الوطنية خدمة، بالمساعدة المالية أو المعنوية.

لقد مول نشاطنا السابق المتمثل في ندوة الأدب والمسالة الوطنية بعض مؤسسات وزارة المناجم، وبالأخص شركة سوناطراك، مشكورة، وكذا قصر الثقافة، الذي انتزع مديره جزءا من ميزانية نشاط القصر ليمول ندوتنا تلك، اما ندوتنا هذه، فتمولها المؤسسة الوطنية لفنون الطباعة، التي وجدنا لدى مديرها الأستاذ بن منصور، ليس فقط الحماس لمشروعنا هذا، وإنما الشجاعة القوية لرجل تسيير محنك ومجرب، في التعامل معنا، في جميع المجالات بدءا من تمويل الندوة هذه، إلى المساعدة الكبيرة في دعم مجلتنا التبيين، والإسراع بسحبها، بعد ان قمنا في منازلنا بتنضيدها وتنسيقها. فباسمكم جميعا أتوجه بالشكر إلى هذه المؤسسة الحيوية في حياتنا الثقافية، وإلى مديرها النشيط،

وأعلن عن قرار مكتبنا بمنح البطاقة الشرفية رقم 3 **المؤسسة الوطنية لفنون الطباعة.**

إننا لا نملك في حسابنا، وهذا عكس ما يروجه أولئك الذين تعودوا - معذورين - أن لا يروا الأمور تتحرك إلا بالميزانيات الضخمة، وبالسيارات الفخمة، لا نملك، قلت، سوى حصيلة تبرعات المؤسسين، والأعضاء المنخرطين، وهو مبلغ لا يفي بتسديد تكاليف طبع العدد الأول، من التبيين، ولكن - وكما قلت في المناسبات الفارطة، نحن أغنى جمعية في الجزائر، وذلك بإرادتنا القوية، وبإيماننا المطلق بدورنا، وبواجبنا التاريخي، في خدمة الثقافة والفكر في هذا البلد، غير معتمدين إلا على انفسنا، وعلى إطارات مؤسسات الأمة، المتفهمين لدورنا، ولطموحاتنا.

حقا لقد وعدتنا بعض المؤسسات، بإعانات مالية متواضعة بالنسبة لبرنامجنا الكبير، ولكن لم تبلغنا لحد الآن سوى الوعود، والقرارات، ومن حين لآخر يهتف لي أمين الصندوق، قائلا، إنه مر اليوم على البنك، وليس هناك جديد سوى مبلغ الإشتراك الأخير، وبهذه المناسبة، إسمحوا لي أن أتوجه، إلى الزملاء الأعضاء الذين، ملأوا استمارة الإنضمام، والذين اختاروا خانة « **أسدده فيما بعد** »، بنداء تسديد اشتراكهم قائلا، إن هذا البعد، قد حان. ذلك اننا محتاجون فعلا، لتضامننا مع بعضنا، على الأقل لنستمد الثقة أكثر، فنضحي ونبذل أكثر.

إن هدفنا المالي الكبير، هو أن ننشىء وحدة للتنضيد، تنجز مجلتنا، ومشروعنا لنشر إنتاج المبتدئين، وتحقق لنا بعض المداخيل، وقد وُعدنا من أكثر من جهة بالإعانة، ونحن ننتظر، ونسعى، ولا نفقد الأمل. وبالمناسبة، أتوجه للسادة الناشرين، بالنداء الحار، الملحاح، بالتفكير في إعانة **الجاحظية**، التي هي بشكل من الأشكال، مكملة لهم ولمؤسساتهم.

سيداتي سادتي.

ربما خرجت، بدافع، استغلال الفرصة، عن موضوع ندوتنا هذه، ورحت أتحدث بلغة الأعمال والمشاريع، كما يقال، فأعذروني، فحمل **الجاحظيين**، ثقيل، فقد جئنا - كما تعلمون - وربما لحسن حظنا، في ظرف غابت فيه كل مؤسسة ثقافية يمكن أن ننتظر منها العون والدعم، وعلينا أن نحافظ على وجودنا بنوع من الإيقاع، أقل ما يميزه، الجدية.

إن هذه الندوة، التي قررناها، منذ أول يوم اجتمعنا فيه، والتي كان

المفروض أن تتم، في شهر ديسمبر الماضي، لولى تأخر بعض ردود السادة الناشرين، وأيضا السادة المحاضرين، بالإضافة إلى انشغالاتنا الكبيرة، التي يحتمها علينا وضعياتنا الشخصية، ووضعية الجمعية التي هي وضعية التأسيس والإبتداء، والتي مع الأسف، لم تحصل بعد على مقر عمل، ويجتمع مكتبها ومجلسها، هنا وهنالك، وكثيرا ما نطرد في آخر لحظة، بزعم أن حارس المحل، لم يتلق تعليمات جديدة.

قلت، إن هذه الندوة، أملاها علينا، دافع غياب النقد، وغياب الصحافة الثقافية، وبالتالي، غياب الإهتمام بما يصدر، سواء سلبا أو إيجابا، ونحن ككتاب، كمؤلفين، وكمبدعين، ساءنا ويسوؤنا، أن نرى إنتاجنا، وإنتاج زملائنا، يلقى في السوق، وكما لو أنه بضاعة استهلاكية عادية وثانوية، لا يلفت نظر أحد، إلا من حيث الإستفادة منه، تجاريا. خاصة بعد الظروف الإقتصادية والإجتماعية والسياسية الجديدة، التي أفرزت فيما أفرزت، على الساحة، دور نشر عديدة، ولربما مطابع عديدة أيضا، فنحن لا نملك بعد، إحصائيات دقيقة، لكن نتوقع، أن يتوجه كثير من التجار ورجال الأعمال إلى اشغال الطباعة، فقد امتلأت الدنيا، جمعيات وأحزابا، وكلاما، ومن الطبيعي أن تكون الأداة الأساسية، المطبعة. لذا طرح موضوع النشر، والكتاب في الجزائر، وفي سنة 1989 بالذات، التي هي سنة انطلاق بلادنا، كما قلت، في مغامرة التعددية، والرأي المغاير، والأصوات المختلفة.

ما هو الكتاب الأدبي؟ ما هو الكتاب السياسي؟ ما هو الكتاب الديني؟ ما هو الكتاب التاريخي؟ إلى أين يتجه النشر باللغة العربية؟ إلى أين يتجه النشر باللغة الفرنسية؟ ماذا يفعل هذا الناشر أو ذاك، في غمرة هذا الظروف؟ إلى غير ذلك من الأسئلة العديدة، التي سيجيب عليها السادة والسيدات المحاضرون، الذين هم عماد هذه الندوة، والذين يستحقون كل شكر، وكل ثناء، فرغم مشاكل جامعاتهم ومعاهدهم، فمعظمهم أساتذة، ورغم ضيق الوقت الذي أعطيناه لهم لإعداد مداخلاتهم، ورغم غياب الكتاب، الذي يعتمدون عليه، والذين اضطروا لشرائه من جيوبهم، فبعض إخواننا الناشرين، شحوا علينا بمنشوراتهم، وبعضهم، رفض أصلا أن يمدنا بأي عنوان، وبعضهم، لم يتصل بنا إلا في آخر لحظة، عندما تأكد من أن المسألة جادة، وأنها بالمقابل، لن تكلفه سوى بعض كتب، إلخ إلخ..

ونتمنى أن نتمكن من أن نجعل هذه الندوة سنوية، بحيث نقف في أعتاب كل سنة، لنحاسب أنفسنا، ولنحاسب ناشرينا، ولنحاسب مطابعنا، عن الغذاء

الفكري الذي نقدمه لشعبنا، والذي نصنع بواسطته الأجيال القادمة. عن مسؤوليتنا جميعا في تأسيس مشروع أمتنا الثقافي. وكم وددنا، لو اننا تمكنا من التنسيق - كما اقترحنا ذلك- مع جمعية الناشرين، حتى يكون هذا المعرض الصغير للكتاب، والمعرض المزمع إقامته في شهر مارس، واحدا. من جانبنا، الدراسة والبحث، ومن جانب جمعية الناشرين، الإعداد المادي للمعرض. لم نستطع ان نؤجل ندوتنا اكثر من مرة، وهذه مسالة مبدأ بالنسبة إلينا، ولم يستطع إخواننا لظروف نجهلها، استباق الزمن، والإندماج مع مشروعنا. لكن سنعمل من جانبنا، كجاحظيين، على ان لا تتشتت الجهود في هذا الميدان في المستقبل.

وربما تكون هذان التظاهرتان، نواة، لمعرض الكتاب الذي اختفى، والذي لم يكن في الحيقة يقام على أسس علمية، منفعية، مدروسة. **معرض كتاب وطني حقيقي.**

ستصدر محاضرات الأساتذة والأستاذات قريبا، في **التبيين**، كما صدرت اعمال ندوة الأدب والمسالة الوطنية في العدد رقم 1 من مجلتنا، وهكذا، نتمكن من الإحتفاظ بمجهودات دارسينا للإستفادة منها مستقبلا، وفي جميع المجالات، وسنعمل في المستقبل، على إصدار اعمالنا، في اشرطة فيديو ايضا، لتوزيعها على مختلف المؤسسات التعليمية والثقافية التي ترغب فيها.

ايها السادة والسيدات.

مرة اخرى اعتذر عن الثرثرة حول مشاكل الآني ومشاريع المستقبل، وطموحات الجاحظيين، ومرة اخرى اوجه شكري للسادة والسيدات المحاضرين والمحاضرات، للسادة الناشرين، في القطاعين معا، العام والخاص، للسيد مدير المؤسسة الوطنية لفنون الطباعة، شخصيا، ولمساعديه. للجنود المجهولين في الجاحظية، اولئك الذين لم تنقطع اجتماعاتهم الأسبوعية منذ السنة الماضية، إلا قليلا جدا لأسباب قاهرة، وكانوا هم، هيئة اركان حرب ضد الركود الثقافي والذين استطاعوا في هذا الظرف القصير جدا ان يعطوا للجمعية طابع المؤسسة. شكري ايضا للصحافيين والصحافيات، الذين عبروا من اول يوم عن اقتناعهم بالجاحظية والجاحظيين. فمنحونا التشجيع ، وللجمهور الذي يواضب على حضور اعمالنا.

كتب 1989

بين التلقين المعرفي والتلقين البحثي

استنطاق الأرقام

الأستاذ يوسف سبتي

تخضع حياة الكتب لقوانين لا تخلو من تشابه بما يعبر كل القنوات الاجتماعية. وتخضع أيضا حياة نفس الكتب لقواعد تميز هذا الجانب الثقافي عن جوانب أخرى ثقافية كانت أم غير ثقافية. يمر الكتاب بمراحل وهي التي نستهلكه أو ننتجه أو نتبادله فيها مثلا

إشكاليتنا

إن دراستنا لوضع الكتاب تتطلب فرضيات كما هو الشأن في عمليات فكرية أخرى. لذا وبغض النظر عن الأوجه الاقتصادية والسياسية والقانونية التي تكون الكتاب أو تؤثر فيه؛ فانتباهنا يتعلق هنا بالعنصر الثقافي من الكتاب. نرى أن الكتاب هو اقتصاد وسياسة وقانون إذ تمثل هذه العوامل كلها مكونات له تتوزع إلى داخلية وخارجية بالنسبة له.

إن الكتاب هو أيضا ثقافة وهنا بالتدقيق نغرس فرضياتنا وبالأوضح اثنتين وهما :

- تتسلل تبعيتنا الجديدة إلى ذواتنا من كل مسامنا الاجتماعية.

-يحظى مجال الثقافة والكتب بتبعية تدلنا عليها محكات، كالكميات المستوردة والعملة الصعبة المدفوعة والنوعية المعروضة والقيم التي توجهنا. الخ....

فرنسا (1) ٪ من التصدير الفرنسي

(الجدول رقم 1)

	1983	1988
السوق الأوروبية المشتركة	36.3٪	40.8٪
أمريكا الشمالية	15.3٪	14.0٪
افريقيا	14.8٪	11.1٪
المغرب (تونس، الجزائر المغرب الأقصى)	10.1٪	3.9٪
أوروبا الخارجة عن السوق الأوروبية	9.5٪	15.8٪
الأراضي ما وراء البحار	6.6٪	8.9٪
المشرق الأوسط	3.3٪	1.4٪
آسيا-أقيانيا	1.5٪	2.0٪
أوروبا الشرقية	1.4٪	0.8٪
أمريكا اللاتينية	1.2٪	1.2٪

نلاحظ أن بلدان المغرب العربي التي هي تونس، الجزائر والمغرب الأقصى؛ أتتْ في المرتبة الرابعة سنة 1983، بإستيرادها ٪10.1 من اجمال ما أرسلته فرنسا إلى الخارج. تنتقل هذه البلدان إلى المرتبة السادسة، أي سنة 1988 وب ٪9.3. يتضح هذا عندما ننظر إلى أرقام ما تستورده فرنسا

الجدول رقم 2

إستيراد فرنسي 1987-1988

القيمة حسب الفرنك الغير المتغير

البلد	1988	الفرق بالنسبة لسنة 1987
إيطاليا	569893	20.1 ٪
لبنان	4450	81.3 ٪
المغرب الأقصى	1133	-44.4 ٪
مصر	726	102.8 ٪
العربية السعودية	532	
تونس	289	-11.6 ٪

لم ننقل من الجدول الأصلي سوى ما يهمنا أي إيطاليا ذات الرقم الأعلى في سنة 1988 والبلدان العربية التي تبعث منشورات إلى فرنسا. نلاحظ أن لا وجود للجزائر في هذه القائمة مما نستخلص أننا نستورد معلومات من دون تصدير في هذا المجال. يعني هذا أن تبعيتنا أقوى مما هي

عليه عند جيراننا مثلا. يبدو أن هذه التبعية عادت إلى مجراها في بلدان المغرب العربي (المغرب الأدنى، المغرب الأوسط، المغرب الأقصى) وفي بلدان المشرق. هكذا فالفرق بين استيرادي سنتين كان كالتالي(من فرنسا) :

جدول رقم 3

بلدان	1987	1988	الفرق
المغرب الأقصى	37980	39161	3.1 ٪
المغرب الأوسط	39124	38327	- 2 ٪
المغرب الأدنى	11923	18282	53 ٪
مجموع المغرب	89027	95770	7.6 ٪



جدول رقم 4

أما الحركة في بلدان المشرق فهي كالتالي :

البلدان	1987	1988	الفرق
العربية السعودية	2572	88195	3329.0 ٪
لبنان	4765	9719	104.0 ٪
مصر	4206	5129	21.9 ٪
العراق	746	3120	172.3 ٪
الامارات العربية	804	1943	141.7 ٪
الكويت	1746	895	48.7 ٪
قطر	155	392	152.9 ٪
سوريا	353	359	1.7 ٪
الأردن	283	286	1.1 ٪
البحرين	145	243	67.6 ٪

اليمن الشمالي	61	92	50.8 ٪
عمان	453	33	92.7 ٪

من المستحيل ان بعد انخفاض ملحوظ ذاهب من سنة 1982 إلى سنة 1987 يحدث ارتفاع مهم. إذا كنا شركاء في تبعية فكيف يعيش كل بلد بالتدقيق هذه التبعية؟

إستيراد من فرنسا وحسب المادة (1988) (آلاف فرنكات)

جدول رقم 5

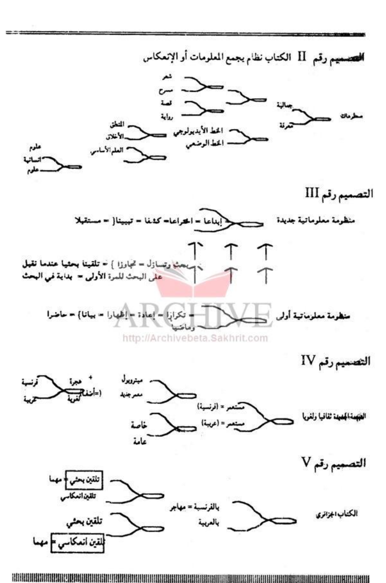
بلدان	مدرسي	علم تقني	علوم إنسانية	أدب عامة	قواميس [illegible]	كتب [illegible]	[illegible]	تطبيق	مختلف	دوريات	المجموع
الجزائر		20714	556	401	3209		1819	2688	1630	1965	38327
السعودية	1732	29	68	82	46	34		463	5720	81285	88190
البحرين	468	20		3					3	179	243
مصر	38	27	241	644	133	36	43	492	1497	479	5129
الإمارات	1537	10	[illegible]	153	7	48	12	324	395	791	1943
العراق	203			21			12	21	1739	186	2031
الأردن	52			16				37	22	29	286
الكويت	182	9	3	134	17	18	26	103	129	18	979
لبنان	473	717	471	1569	1368	210	246	2048	9	1981	11362
ليبيا	2943	0		12	7	0	0	1945	65	206	2674
المغرب	8	3495	1291	2826	5138	615	702	13601	782	1588	39161
موريتانيا	9123	129	35	214	84			195	112	66	1098
قطر	343	213	176	277	14			947	41	238	2347
السودان	441	7		36		4		135	156	90	611
سوريا	106	125	16	7	6	3		57	15	7	359
تونس	123	3105	678	3664	5134		43	1257	326	1505	18282
	2570										

من بين 118 بلد فالجزائر لا تبتعد عن المرتبة العشرين. يعني هذا مدى تتبعها لفرنسا وخاصة في ميدان التكنولوجيا.

من البديهي أيضا أن بلدان المغرب العربي(ماعدا ليبيا)تخضع لمنطق الكتاب الفرنسي.بلدا تهم بعد كل شيء. الفرضية الثانية طبيعة المؤسسة الثقافية إذ تتلخص المأساة هنا في العنصر اللغوي. وعلى ان الدولة-الوطن جعلت من المدرسة ممرا منجبرا من أجل حل القضية اللغوية فمشكلتنا اللغوية تذهب بنا إلى المؤسسة المدرسية. يحدث في إطار النظام المدرسي التلقين المهتم بأي انعكاس كان. نسمي هذا المستوى **تلقيننا انعكاسيا**. تتسع هنا اللغة العربية من قطاع آخر. يبقى هذا التعميم لاستعمال اللغة العربية وسيلة في سبيل الاطلاع على الشارات المتفق عليها والمعهودة ان لم تكن مألوفة. إن هذه المجموعة من المعلومات تشكل ما يلقى على شكل دروس، من الابتدائي إلى العالي. لكننا مجبرون على تجاوز هذه المعلومات المبنية على إشكالية معطاة لمرحلة معينة . هنا تأتي مهمة البحث. إنه من المحاولات العديدة والمتنوعة التي تسمح بخلق نظام آخر جديد يحتوي على معلومات أخريتتكئ من دون أن تلغيه تماما على ما أتى من قبلها.

ينقسم البحث في حد ذاته إلى محض وإلى ما هو في طور الاطلالة الأولى أو التلقين. وهنا نضيف **تلقيننا بحثيا** إلى التلقين الانعكاسي أو المعلوماتي.

تعم اللغة العربية أولا وقبل كل شيء على التلقين المعلوماتي ثم تمر إلى عهد التلقين البحثي على أن المؤسسة الثقافية الجزائرية مركبة من ثقافة باللغة الوطنية وأخرى مهاجرة أي باللغة الفرنسية، فامتداد اللغة العربية يتماطل أو يسرع على حساب اللغة الأجنبية. من هنا فحركية استعمال اللغة


التصميم رقم II الكتاب نظام يجمع المعلومات أو الإنعكاس
شعر
مسرح
قصة
رواية
جمالية
معرفة
مطروحات
الخط الأيديولوجي
الخط الوضعي
المنطق
الأخلاق
العلم الأساسي
علوم
انسانية
علوم
التصميم رقم III
منظومة معلوماتية جديدة
إبداعا = اختراعا= كشفا = تبيينا} = مستقبلا
بحث وتساؤل = تجاوزا } = تلقينا بحثيا عندما نقبل
على البحث للمرة الأولى = بداية في البحث
منظومة معلوماتية أولى
= تكرارا = إعادة = إظهارا = بيانا} = حاضرا
وماضيا
التصميم رقم IV
ميتروبول
معمر جديد
هجرة
(=أصناف
لغوية
فرنسية
عربية
النهضة المهدة ثقافيا ولغويا
مستعمر = (فرنسية)
مستعمر = (عربية)
خاصة
عامة
التصميم رقم V
الكتاب الجزائري
بالفرنسية = مهاجر
بالعربية
تلقين بحثي = مهما
تلقين انعكاسي
تلقين بحثي
تلقين انعكاسي = مهما

العربية تذهب من حقل التلقين المعلوماتي إلى حقل التلقين البحثي الذين تحتلهما اللغة الفرنسية. نصل إلى اشكالية تتحرر كالتالي :

كيف ينخفض ضغط التبعية الثقافية بالتلقينين المعلوماتي والبحثي واللجوء الأنجع إلى اللغة الوطنية أي أيضا الوطنياتية ؟

الجواب هو : حسب منهج يتدرج ضمن مناهج وبوسائل عديدة وخاصة منها الكتاب.

تقترن هذه الاشكالية بمنهج يرتكز على مبدأ الواحد الذي ينقسم إلى اثنين والاثنان يذوبان في الواحد. من ذي نرسم التصميم الآتي الذي يتجلى بشكل عنقود العنب أو يأخذ ظل التيه :
(أنظر التصاميم أعلاه)

ملاحظة حول التصميم الثاني : يبدو أن هذا التصنيف يختلف عن الذي تتضمنه رزنامة أشغال الملتقى المعنيّ بالكتاب. نكتفي باقتراح تصميمنا هذا بغية التدقيق والالمام الفاعل.

عند هذا الحد تقتضي اشكاليتنا أن نتساءل فيما يخص كل مستوى من عناصر كل تصميم (من I إلى V) .لكن هذا محل. لذا نعرض جملة من الافكار تلعب دور الفرضيات :

1- بصفة عامة ان التخفيض من التبعية اللغوية هو رفع الانتاج الوطني مع تحديد حد أدنى ممكن للاستيراد واختيار نوعية أخرى للاستيراد كطباعة عناوين آتية من الخارج عوض شرائها مطبوعة.

2- كانBlaise Cendrars يقول أن الشراء يسمح بنقد أدبي يهتم بمشاريع كاتب كما يتطرق لما حققه. معنى هذا أن الانتاج المحقق مربوط بكل ما هو مرشح للتحقيق. العودة سليمة إذا ما قمنا بها نحو أرسطو ونلاسفتنا وهي توصلنا إلى الممكن.

3- سكنت تاريخيا الهجرة نحو اللغة الفرنسية، المعلومات كلها وحسب الشطرين من التلقين. عندما تخلف العربية الفرنسية فهي تنطلق من التلقين المعلوماتي وتتجه نحو التلقين البحثي. إن اللغة العربية تتخلص من مأزق المهاجرين إلى اللغة الفرنسية من جهة وتحسب هذا من جهة أخرى تحررا. في الواقع إنها تنسى رضوخنا (كما تبرمج ذلك خلال فترة تصفية الاستعمار القديم) للغة فرنسية باستعمارها الجديد.

4- عاش المستعمر الفرنسي كارثة لا مثيل لها في تاريخه، عندما غادر المعمرون الجزائر سنة 1962. ولكل مستعمر دفتان : الميتروبولية والمعمرية. بعدما تواجد فراغ لا يخدم مصالح المستعمر المتروبولي نتيجة فرار الأوروبيين (=معمرين) وكان من المفروض ؛ أن يبقوا بالجزائر؛ اضطرت الأمخاخ المأهولة إلى تأسيس من يحل مكان الذين رفضوا دورهم كما نصت عليه اتفاقيات إفيان. من المفترض أن تتكون هذه الفئة الجديدة التي تعوض القديمة؛ من فرنسيين ومن مغاربة عائدين من هجرتهم وقابلين دور الوسطاء.

5- العربية مسودة وتنقسم إلى مساعدة سيدتها الفرنسية ومسودة أخرى.

أيـــن هـــو كـــتـــاب 1989

الكتاب هو مجموعة معلومات. من هنا فهو يتسم بعدة صفات : اقتصادية، سياسية، قانونية، ثقافية. وهو منتوج ومتهادل ومستهلك أي مقروء.

1- أولا تعود اعتباراتنا العامة إلى ماهو مكتوب باللغة العربية أو باللغة الفرنسية. هكذا :

-لم يتوصل الانسان-الحداد إلى تقسيم الشغل الفكري كما حصل على ذلك في ميادين مادية مثلا.

هو مثلا ينتج الأحذية بترتيبه للعمل حسب وحدات متشابهة. أما كتابة قصة أو رواية فهي تنتمي إلى الصناعة الصغيرة أكثر منها إلى الصناعة الكبرى. عالميا يتجه التيار نحو تصنيع العمل الفكري، لكنه يبقى محدودا ما دام الانسان- الآلي لم يعرض بلارجعة حلوله. ويتواصل النشاط الفكري في عزلة نسبية. من هنا كيف يستولى عليه الناشر؟ كيف يصل إلى القارئ؟ ماهو عدد الناشرين في الجزائر خلال سنة 1989؟ من هو الذي حقيقة يحمل صفات الناشر؟ من كيف نعرّف الناشر نظريا وتطبيقيا؟

- ماهي الكتابة؟ ماهو دورها وماهو مكانها سنة 1989؟ هل كل ما ينشر يدعى كتاب ويحيل لصاحبه صفة الكاتب؟

- يأتينا كل كتاب بمضمونه وشكله. ويشير اليهما اسم ولقب المؤلف، عنوان الكتاب، الناشر. هل الأسماء والعناوين ودور النشر جديدة سنة 1989؟ جديدة تماما؟ أم نسبيا؟ لماذا لانعلم الكثير عن هؤلاء الكتاب؟ كيف لا يقدم الناشرون أخبارا سريعة عن الكتب وأصحابها على ظهرها يبيعون؟

- من هم الذين يطالعون الكتب؟ ماهي أهداف المطالعة؟ كيف نصنف الذين يطالعون الكتب؟

- ماهو مكان ودور الكتاب بالنسبة لقنوات تثقيفية أخرى؟

- ماهي مواقف الفئات المختلفة تجاه المطبوعات الوطنية والأجنبية؟ هل تأسس جمهور؟ وهل تأسست منظومة للكتاب؟

- هل تحمل هذه الكتب شعورا بالمهام المسطرة ضمن ظروفنا الحالية؟ وكيف؟

- ماهي نسبة الذين يعطفون على الكتاب؟وماهوتعامل التجار مع الكتاب؟

- ماهو تاريخ الكتاب عندنا؟ هل مازال يحتفظ بامتيازات كما كان عليها في عهد الاستعمار الفرنسي؟

- ماهما حجم ونوعية الطلب؟

- ماهو أهم من الآخر؟ كتاب يعبر عن التراث الوطني أوكتاب يوصل إلينا التراث البشري؟ كيف تقع الاختيارات بينهما؟

- هل إمكانات الطباعة كافية؟ ماهو مستقبل الورق عندنا؟

- كيف يقع التوازن بين أنواع الكتب من جماليات وإيديولوجيا ووضعية؟

- إذا نشر كتاب في الخارج فهو يستفيد من وسائل الترقية ويصبح صاحبه عبقرية عند الجميع. إذا نشر في الداخل فالعكس هو الصحيح. فما هو الحل؟

- عندما يطبع كتاب، يجري صراع بين الاغراض الثقافية والأغراض الاقتصادية. مثلا تنشر لافوميك كتبا ذات شهرة مسبقة وغالبا تكون مستوردة. هي متيقنة بإيجاد طلب متوفر. هل نحن بحاجة إلى تلقين من أجل النشر؟

- نسأل أسماء المؤلفين ونعكف على رتابتها فالأسماء الآتية من المدن تميل إلى الكتب المفرنسة والعلمية. والأخرى ترنو إلى الكتب المعربة ذات الصيغة الأدبية والايديولوجية.

- نظر النشر ماهو مفهوم المتعة؟ وما علاقتها بالمنفعة؟

- ماهو مفهوم الاستيراد؟ هل يخص كل ما يعبر الحدود الوطنية مهما كان اسم المؤلف أم ...؟

- هل للتاريخ خانة في مكتبة 1989؟

ب- ثانيا الكتاب المعرب

مازال هذا الكتاب مستقرا بزمان التلقين المعلوماتي. لم تجب على رسائل (6) **جمعية الجاحظية** سوى بعض دور النشر. لذا قرأنا قوائم كتبها المنشورة سنة 1989 ثم لجأنا إلى مصلحة الأيداع القانوني بالمكتبة الوطنية. يتكامل بينهما مصدرا هذا البحث. ويكون ما اتخذناه من المكتبة الوطنية عينة لا مفر منها، بغياب وسائل أخرى

هكذا يصل عدد الوحدات المطبوعة والناطقة بالعربية إلى 255 ،خلال سنة 1989. أما ما نشر خلال نفس السنة فهو يقترب من 62٪ أي 159 وحدة تتوزع على السداسيين : الأول 55 والثاني 104.

نظرا لمتطلبات التلقين المعلوماتي، نشر ما يقرب من عشرة قواميس (عربي- فرنسي)مختصة في العلوم الطبيعية بمختلف فروعها. تجاوز عدد الكتب العلمية الخمسين بينما لم يصل الكتاب الأدبي إلى الخمسين، والديني إلى الثلاثين. تجدر الإشارة إلى الاحتياط الضروري في تعاملنا مع هذه العينة. فعلا فمن المحتمل كثيرا أن ناشري كتاب الدين لا يرسلون وثائق إلى المكتبة الوطنية لأسباب تنتظر التمعن فيها. لذا يظهر هذا العنصر الثقافي غير ممثل بكفاية هنا. نفترض أن أسواق الكتب مكتظة بمثل هذا الغذاء الفكري. في نفس السياق غاب الكتاب الفلسفي (نشر واحد هو:حي بن

يتقان لابن طفيل) واشتقنا إلى الكتب المختصة في العلوم الاجتماعية(هل وصل عددها إلى خمسة خلال 1989؟)

نشير إلى أن بعض المؤسسات الادارية كالولايات بعثت وثائقها التي تحتوي على بعض من أشغالها وانشغالاتها، إلى المكتبة الوطنية.

يخبرنا تصفحنا لعينة المكتبة الوطنية إضافة إلى ماورد إلينا من الناشرين أو يرد والذي اطلعنا عليه في المكتبات أن الكتاب المعرب ترتب كما يلي ونظرا للأرقام : كتب دينية ثم علوم طبيعية ثم أدب ثم علوم انسانية. تأخذ أهميتها العلوم الطبيعية بسبب إقبال الطلبة المعربين على الشعب الجامعية المعربة. ومن جهة أخرى يكاد أن يكون كلّ ما هو تراثي آتيا من خارج الجزائر (اسلاميات وأدب). ومن غير شك أيضا أن هذين النوعين هما الذين يعضدان التلقين البحثي.

معنى كل هذا أن سنة 1989 أعطتنا كتابا بأقلام محلية معربة، من أجل التلقين المعلوماتي.وكتابا آخر على هامش البحث وهو آت من الخارج.إذا افترضنا أن الكتاب الديني يتسم بالتكرار وان كتب العلوم لا تبتعد عن القواعد العلمية وأن الجماليات ذات تجربة لا يستهان بها؛ نستخلص أن ترتيب النشر لسنة 1989 لا ينفي تراتبية حركية تسير على الأمد البعيد. كيف؟ ذكرنا أن السنة الماضية ناولتنا الدين فالعلوم الطبيعية فالجماليات فالعلوم الاجتماعية. ونذكر أن التعريب يستغل بنويا الجماليات ثم الايديولوجية ثم الوضعية. وهو يمثل كل مرةما تفقده لغة المهاجرين أي الفرنسية. ومن المنتظر أن مارجع إلى العربية بالتلقين المعلوماتي والأقدمية يطل على التلقين البحثي قبل ما يأتي من بعده. على كل حال يحدث دائما فرق بين الظرفي والبنوي.

ت- الكتاب المفرنس.

هو مطبوع ومسحوب أي مضروب بالآلة ومكرز بالستانسيل. لا يولي أهمية كبرى للدين بل إنه يرمز بكتابين (المطبوعات الجامعية) وهو ينظر إلى السحر.هنا يبرز ولو القليل من تجاوز التلقين المعلوماتي. وكأن اللغة الفرنسية تحتفظ بالتلقين البحثي. يتجاوز عدد الوحدات المهتمة بالعلوم الاجتماعية المائة ويقترب من الخمسين وحدة عدد التي تدور حول العلوم الطبيعية.

أما الطب فيتجسد في 10 وحدات من ضمن أكثر من مائة وحدة مسجلة خلال 1989 في مصلحة الايداع القانوني. وما جمع تحت عنوان تقنيات مختلفة يقترب من العشر وحدات. أما الجماليات فالافتراض المتفائل إلى أقصى حد يجعلها تدور تحت الأربعين وحدة إن لم نقل الثلاثين.

خلاصة القول هي في كون اللغة الفرنسية تبقى في سبيل العلوم التطبيقية والتلقين البحثي. أما المنشور من التراث فمعظمه آت من فرنسا.

تجري الأمور وكأن اللغة الفرنسية تكاد أن تتباطأ في العلوم التطبيقية أين تواصل تلقيننا بحثيا. أما الخطاب الايديولوجي والجمالي فكأنهما يصطفان وراء العلوم التطبيقية من دون

ايديولوجيا ولا جماليات ملموسة.

إن إواليات النشر تحترم ما كنا ننتظره من منطق عام وللأمد البعيد والمتجسد في المرور بالفرنسية من الجماليات إلى الايديولوجية وإلى الوضعية. يعني أيضا هنا أننا بعيدون عن العلوم الأساسية مما يبيح بأن تبعيتنا متواصلة في هذه الدائرة . نحن نحاول أن نزقلم باللغة الفرنسية ما يصدر من علم في البلدان المتطورة ولا سيما الغربية منها. فالتقسيم العالمي للشغل يرغمنا على الاختصاص في أعمال الاستيعاب البدائي والتمسك بما هو من باب المنفعة السريعة والسهلة والمبسطة.

نحن نقلد غيرنا بدون اختراع ميدني. فالمناهج تغدو غريبة عنا ونحن نكتفي بتطبيقات حقائق تنجم عنها. وهل هو علم كاف ذلك الذي نجهل مناهجه؟

أتحكم علينا مكتبة 1989 بأن نعيش في انفصام؟ فالعربية دينية والفرنسية علمية تطبيقية. ثم هذا نشر من أجل تلقين معلوماتي وبحثي. هل التلقين من أجل النشر يخضع لنفس الإوالية؟ نراهن بنعم. والكتاب هو وسيلة حوار عادة. لكنه هنا يضحى عبارة عن مونولوج يتلاكم به الصم والبكم فيما بينهم.

الدين ينادي العلم
العلم ينادي الدين
والعقل ليس مجرد هذا ولا ذاك
وهنا نحن أمام التماثل واللاتماثل من جديد.
والسياسة تزعم أنها حكم بين الاشقاء والأعداء.

1-Statistiques de l'Edition 1988

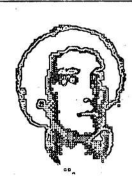
automne 1989 supplement a livres hebdo. N0 :46

du 10-11-1989.Syndicat national de l'Edition.Paris. France, p.44

2-نفس المصدر ص 45
3-نفس المصدر ص 51
4-نفس المصدر ص 52
5-نفس المصدر ص 57-58-59

طلبت الجاحظية من الناشرينكتبهم المطبوعة سنة 1989. وصل إلينا رد الذين تأتي أسماؤهم

المؤسسة الوطنية للكتاب، دار الهدى. لافوميك، المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية. دار رحاب.الخوارزمي. ديوان المطبوعات الجامعية.





عناصر
باتجاه نمذجة الرواية الجزائرية
[بالعربية 1988-1989]
أسئلة القراءة والتأويل

ما معنى أن نقرأ في 1989، في زمن بدأت فيه القراءة تفقد الكثير من إغراءاتها وشهوتها ومبرراتها في ظل سيطرة عناصر سوسيولوجية جديدة لا تشجع القراءة، على البلورة والإنتشار. هل يعني هذا البحث عن إجابات لأسئلة قديمة تناهض الرداءة المستشرية والسهولة والتسطيح ومقاومة الإبتذال، أم يعني البحث عن أنجع الوسائل لصناعة أسئلة جديدة تأخذ الحاجة الجمالية والإبداعية بعين الإعتبار لتأسيس علاقات مقروئية جديدة؟ انطلاقا من هذا المنظور المتعدد والمتناقض في الآن نفسه لا ينوي هذا البحث تقديم إجابات جاهزة ومنتهية ولكنه يحاول أن تبحث داخل هذه "المبرة" عن مبررات طرح الأسئلة الجديدة، خصوصا، أن فن الرواية هو فن الحساسات لأنه متعلق بالمصائر الكبرى ومن أكثر الأنواع تأثرا بالتحولات المجتمعية الواسعة، الأمر الذي يفترض وجود قراءة جديدة تتفتح بشكل واسع على نص أدبي لا يشجع دائما على تحقيق هذه الانفتاحة. وكل هذا يفترض وجود قراءة معمقة، هذه القراءات تفضي إلى أسرار الآوالية - Mecanisme التي تتحكم في صيرورة هذه النصوص وتدفع إلى مجموعة من التساؤلات، فارضة في سياقها تحديد بعض المواصفات التي يمكن تجسيدها في تصورين.

(1) تصور (تساؤل) يتعلق بالكم المذهل المنتج في سنة 89.

(2) تصور (تساؤل) يتعلق بقراءة هذا الكم.

بكل ما يمكن أن تحمل هذه التصورات من أسئلة ما تزال معلقة بدورها،

I - 1. فيما يخص تساؤلات "الكم" نلاحظ صدور 16 نصا روائيا، وأربعة نصوص أخرى نشرت في الصحافة الوطنية. تتوزع هذه النصوص بين المؤلف الجديد، والمعاد طبعه، والمترجم. وهذا العدد لا نلمس ضخامته إلا من خلال إجراء مقارنات أولية مع ما أنتج سابقا.

"في الفترة الممتدة من 1947 (تاريخ صدور أول رواية) إلى 1967 ظهرت أربعة نصوص أدبية روائية (مع التغاضي على بنية هذه النصوص وتدقيقها):

(1) غادة أم القرى لرضا حوحو (2) الطالب المنكوب لعبد المجيد الشافعي(3) الحريق لنور الدين بوجدرة(4) صوت الغرام لمحمد المنيع.

. وفي الفترة الممتدة من 1970 إلى 1980 ظهرت 18 رواية.

. ومن 1981 إلى بدايات 1988 ظهرت 14 رواية.

. ومن أواسط 1988 إلى نهايات 1989 ظهرت 16 رواية.

مضافة إليها النصوص المنشورة في الصحف وعددها 4 روايات.

-نلمس من هذه الأعداد في علاقاتها بالفترات التاريخية المتعاقبة أن وتيرة الانتاج الروائي في

مطرد ومتواتر وهذا يتضح بشكل دقيق من خلال هذه العملية الإحصائية البسيطة.

. في 30 سنة (1947-1967) صدرت 4 روايات أي بمعدل 0.13 رواية سنويا.

. في 20 سنة (1967-1987) صدرت 32 رواية أي بمعدل 1،6 رواية سنويا

. في سنة ونصف تقريبا (من أواسط 1988 إلى نهايات 1989) صدر 20 نصا روائيا.

مجموع النصوص الروائية الوطنية التي صدرت حتى الآن تقارب عدد 56 نصا روائيا مكتوبا باللغة العربية.

من خلال عمليات التحقيب نلاحظ الفارق المخيف في عملية الانتاج الروائي وصدوره من سنة لسنة أو من فترة لفترة. وتشكل سنة 1989 قفزة نوعية في ميدان الانتاج الكمي هنا خصوصا إذا ما قيس ذلك بالسابق الذي يحمل حتما مبررات الداخلية.

-هناك عملية تصاعدية في الانتاج الروائي وهو أمر مطمئن، على الأقل من حيث المظهر، لأن نسبة انتاج 1989 تعادل من حيث النسبة الوطنية ضمن مجمل الانتاج الروائي الوطني (منذ تاريخ صدور أول رواية) 25٪ بل وتتجاوزها.

-وهذا بدوره يقودنا إلى اعادة طرح السؤال الذي يتكرر تقليديا في مثل هذه الحالات:

هل الاشكال، اشكال النشر، تقني technique أم أنه اشكال في الكتابة Ecriture؟ وإذا كان المشكل التقني يظل حاضرا، فالأمر يتجاوز ذلك، باتجاه إعادة صياغة سؤال الكتابة؟! هل ما نشر هو ما كان يجب أن ينشر؟! الملاحظة الشكلية تقول: أن النص الروائي العربي انتقل من الانزواء إلى الفاعلية، ومن التسليم بالأمر الواقع اللغوي (هيمنة الفرنسية) إلى الانتاج والكتابة. أما تدقيق الملاحظة الشكلية المقدمة يقود السؤال باتجاه التقييم أي هل ساهم هذا العدد من الروايات التي نشرت طوال فترة 1989 في تجديد أسئلة الرواية العربية في نقلها باتجاه الواجهة الثقافية الوطنية وإعطائها مشروعية البقاء والشيوع القراءة المتمحصة لمجمل هذه النصوص تفضي إلى هذه المسلمة المشهدية التي تقول "لا" لأنه حتى الآن لم يتم تخطي الأسماء الكبيرة أو محاذاتها فالمقروئية ما تزال محصورة في الاسمين الكبيرين: الطاهر وطار وعبد الحميد بن هدوقة. هل يعود ذلك لضعف هذه النصوص؟! أم لضعف هذه النصوص؟! أم لضعف المؤسسة الاعلامية المعربة العاجزة عن أداء وظيفتها في علاقتها بالنص الأدبي عموميا والروائي خصوصيا؟

I-2- نصل إلى بداية تجسيد حالة ما؟! قد تكون حالة أزمة لا يعمل النص الروائي إلا على اعادة انتاجها لأنه أحد ضحاياها. ونستطيع أن نتتبع ملامح هذه الأزمة من خلال القراءة الخارجية أولا لمجموع هذه النصوص فقراءة الأغلفة مثلا. أغلفة الروايات (الملحق رقم IV) تفضي

إلى مجموعة من الأسئلة والملاحظات؟!

ما جدواها، حتى من الناحية التجارية، فهي ضعيفة وغير مغرية، وتفترضا قارئا غبيا، أو مستهلكا لا يسأل أبدا وهو يقرأ الكتاب. وبقدر ما يمكن أن يلعب الغلاف دورا تحريضيا للقراءة. يلعب كذلك دورا مناهضا للرواية ذاتها، لأنه يفقد النص مصداقيته وحدوده خصوصا عندما تكون الكلمة غير صادقة إذا ما قيست بمستوى الرواية.

كلمات الأغلفة تنقسم إلى قسمين أو ذات مستويين.

1 - المستوى الأول: عبارة عن نص تقييمي تكتبه الدار أو الكاتب نفسه.

2 - المستوى الثاني: عبارة عن نصوصا مأخوذة من الرواية بشكل المتباطي. ويمكن أن نختار غيتين ونترك الحكم للقارئ نفسه بعدما يطلع بنفسه على الكلمات والنصوص، ونقوم بالمقارنات التي قد توصل إلى نفس الأسئلة التي فرضت نفسها علينا.

بالنسبة للمستوى الأول نجسده بالنص التالي:" ورواية (خيرة والجبل) حلقة جديدة لفهم عالم الروائي والذي ويتشكل من عناصر أصيلة لها ارتباط بمنطقته انطلاقا من جو الجبل الأخضر..... ويبقى الروائي "محمد مفلاح الذي يحفر بكلماته الواضحة في جسد الماضي الثوري من الوجوه البارزة في عالم الرواية الجزائرية".

بالنسبة للمستوى الثاني يمكن تجسيده بالنص التالي:" ضحك ضحكته الخفيفة مطوحا برأسه إلى الخلف، ثم توقفت ضحكته فجأة، سحب ذراعه عن كتفي الفتاة. حدق في الجدار المقابل له. حمدت (جمدت) قسمات وجهه، جحظت عيناه. فغر فاه. أخذت يده (يداه) ترتعشان بقوة. نظرت معه الزهرة مرتجفة. شرت (سرت) قشعريرة الخوف في أوصانها."

لا أريد أن أعلق، سأترك الفرصة للقارئ لكي يدرك دلالة نص يقدم روائيا معينا بكلمات لا توحي بها حقيقة القراءة الجدية للنص الروائي، ولكن يعرف كيف يمكن أن تجتزئ نصا صغيرا من داخل نص كبير (هو الرواية) بشكل اعتباطي، و بأخطاء كبيرة، كل ذلك من أجل الدعاية للرواية وأية دعاية؟؟! وهذا يمكن أن ينسحب على مجموع النصوص الروائية بحيث أن النصوص المنتقاة لا تعطي أية صورة تقريبية للنص. مما يفقدها معناها الثقافي وحتى التجاري.

I-3. وفي إطار القراءة الشكلية لمجموع هذه النصوص، من أجل تلمس الأزمة، نصل إلى

قراءة العناوين، لأنها تشكل إحالات لها تماسات، وعلاقات بالنص الروائي و بطبيعته، وربما حتى بتنيته. نلاحظ أن العناوين تقسم إلى ثلاثة أقسام مهيمنة، يمكن جدولتها بالشكل التالي

عناوين تحيل إلى الأسماء	عناوين تحيل إلى المكان	الهيمنة الاخلاقية
ابن السكران	على جبال الظهرة	خيرة والجبل
-المصائد	المغارة المتفجرة	طومبيرا
-عنف وعنفوان	عين الحجر	عزوز الكابران
-صلاة في الجحيم	خط الاستواء	غادة أم القرى
-أخيرا تتلألأ الشمس		حيزية

قد لا تعني هذه الاحالات شيئا مهما ولكنها تؤكد على أسئلة مركزية تشغل الرواية الجزائرية تتعلق

-أولا. بالاخلاق في مجتمع اختلت فيه المفاهيم والقيم.

-ثانيا. بالمكان الذي لم يعد يعني مدينة أو قرية فقط، ولكن الالحاح على الارتباط بالأرض، وكأن هذه الأرض بدأت تخسر مكانها الأصيل.

ثالثا: بالحضور المكثف للأسماء التي تؤكد على حضور الفردية المسحوقة تحت اليد اجتماعية لا ترحم. فردية ملغاة، وجسد غير حاضر ومغيب داخل اللاوعي، ولكنه يحاول أن يتشبث بالحياة، ويتأسس من خلال فعل الكتابة. والدفع بالقراءة والتأويلات إلى أقصاها، بقدم ربما اجابات أخرى أكثر اقتناعا، وأكثراستفاضة. ننطلق في تقييمنا هذا من كون العنوان عنوان النص الروائي، ليس عملا، ولكنه ذو دلالات واعية وغير واعية لمارس حضورها من خلال مجموعة من العلامات والرموز التي تحتل المتن الروائي.

II-1 • وعندما ندفع بالقراءة باتجاه أعمق. أي محاولة تجاوز الظاهر والملموس بالعين المجردة. إلى تحليل الخطاب ومرتكزاته، من خلال تلمس ما لموضوعات الكتابة نصل إلى أن الازمة. أزمة الكتابة. أمر قائم ومؤكد. فما ينطق على القراءات الشكلية لا يبتعد كثيرا عن الموضوعات les themes التي تتمفصل داخل دائرتين مهيمنتين: الثورة الوطنية، وتفصيلات الحياة اليومية المعيشة.

موضوعات الثورة الوطنية	موضوعات أخرى
ابن السكران	- المصائد
-عنف وعنفوان	-تجربة في العشق
وأخيرا تتلألأ الشمس	-عزوز الكابران
-خيرة والجبال	-غادة أم القرى

-على جبال الظهرة　　　-عين الحجر
-المغارة المنفجرة　　　-خط الاستواء

ماذا يعني حضور الموضوع الوطني بنسبة لا تنزل في أسوأ الأحوال عن 50٪؟! ألا يعني ذلك تغييبا مقصودا، أو غير مقصود للواقع المعيش؟! ألا يعني ذلك غياب المقدرة على فهم آلية المجتمع الجديد في مختلف تحولاته وتناقضات؟! ألا يعنيّ ذلك الابتعاد عن تحمل مسؤولية تبعات الكتابة، لان الكتابة عن الحاضر تعني كتحصيل حاصل اتخاذ موقف واضح من هذا الحاضر؟! ألا يعني هذا أن الروايات تعيد انتاج الأزمة من خلال فعل الكتابة، فتسطحها حينما تميل بها باتجاه الاستسهال وظيفة الكتابة وتاريخيتها؟!

أسئلة كثيرة يمكن أن تطرح من زوايا مختلفة، ولكن المؤكد، هو ضرورة اعادة السؤال الجوهري إلى الواجهة/ هل خلخلت هذه الكتابات السؤال القديم الذي طرحته الرواية التأسيسية على نفسها؟؟!

-الروايات تهرب، تهرب باتجاه الماضي، بحثا عن الاحتماء بمشروعية الثورة، لا بمشروعية الكتابة الجيدة والمتأنية..

-إن فعل "كان" هو علامة في طريق هذه الرواية التي تبحث عن استقامتها داخل ماض ناقص. ناقص من التاريخ. ناقص من المعرفة. فهذه الكينونة تقرب النص من مرجعية. قديمة (حكائية) مستكفية بالمعطى اليومي و مستكفية لواقع الكتابة السائدة.

النص الروائي	الفعل/بداية الحديث السردي	الصفحة
ابن السكران	في احدى قرى الجزائرية كان يعيش	9
-وأخيرا تتلألأ الشمس	كان لقاء عابرا بالأعين لأول وهلة	5
-على جبال الظهرة	تلبدت السماء بالغيوم السوداء	7
-المصائد	قضى ساعة وهو يرسم	5
-خيرة والجبال	فكرت خيرة البحياوية أن تلقي نفسها في البئر	7
-صلاة في الجحيم	كان على الأقرع يمر بلحظات حرجة متأزمة	5

إن الفعل الماضي الذي تستهل به هذه الروايات أولى جملها السردية، يحيل إلى مجموعة من الأسئلة في وعينا ، في لا وعيّ الكتابة التي لم تحقق حاضرها (لأنه يلغيها) وتبحث داخل ماض فيه الكثير من الأسئلة التي تبدو محسومة وهي ليست كذلك فالخطاب الذي ينشأ داخل هذا السياق. هو خطاب ينمو بين تجاويف الرواية ومتطلبات الكتابة، لكنه بدون أن يخرج من الهيمنة العامة التي تفرض حضورها على المبدع وتعطل من فاعليته الابداعية.

II-2. يفضي هذا كله إلى مجموعة من التناقضات تتعلق ب:

أولا: اللغة الروائية المحافظة على رتابتها المقلقة، وإذا انتفضت من أجل تجديد ذاتها فهي غير محمية بعمق معرفي وفلسفي يؤهلها للتخطي والإضافة.ربما يكون في الحكم بعض الإختزالية، لكنها اختزالية لا تعمل إلا على تأكيد وجود هذه الأزمة في الكتابة.

ثانيا: البنية الروائية: داخل نزعة الإستسلام ومهادنة الأشكال السائدة، تنشأ معضلة البنية الروائية، محافظة في عمومها على تقاليد بلاغة الكتابة التقليدية:

أ- إما عن طريق تأكيد الشكل الكلاسيكي للكتابة الذي لم يستنفد كل طاقاته (؟)

ب- وإما عن طريق البحث عن شكل جديد داخل دائرة ضعف البعد المعرفي وفي ظل الثقافة الإصلاحية المهيمنة. فالشكل يريد أن يخلق تمايزه داخل تمايز حضاري (عربي إسلامي) لكن كل ذلك يحدث ضمن دائرة ممارسة روائية ضعيفة تستنجد بالثقافة السلفية المهيمنة على الشعر والمغيبة في الكتابة الروائية في ظل سيطرة نظرة أو تصور جمالي أحادي يضع الأخيار من جانب والأشرار من جانب آخر ويبدأ في عملية التصنيفات الشطرنجية، يرفض ويقبل ويدين ويقدس، إلخ..إلخ... انطلاقا من مجموعة من التصنيفات الجاهزة التي لا تحتاج إلى مجهود مضاعف في المتخيل الروائي ولكن إلى تصنيفات بسيطة للشخصيات والبحث لها عن أدوار داخل نظام الرواية، الأمر الذي أدى إلى تشابه كبير، بل إلى تقاطع مذهل بين مجموعة من النصوص. التقاطع ليس بمعنى الحوارية أو التناصDialogisme ou Intertexualite لأنه لا توجد كتابة بالمعنى الذي يجعل هذه المواصفات التقديح تنطبق، ولكن بالمعنى الأقرب إلى السذاجة (إبن السكران في علاقته مثلا بغادة أم القرى).

ثالثا: ففي المتخيل الروائي: المخيلة مرتبطة بحدود الموجود، وهي لا تصادمه، ولا تتعداه، وإذا تعدته باتجاه العوالم الأكثر اختراقا للمألوف، فهي تسقط في إبهامية مفرطة غير موعاة من حيث الممارسة الكتابية لدورها الفني وتأثيرها البنيوي في تحديد مسار الرواية. هناك نموذجية تكاد تكون واحدة، تتكرر بشكل مستمر في معظم النصوص الروائية الوطنية. مجاهد في الجبل أو يلتحق بعد تنفيذ عملية شجاعة. يقتل. يستشهد أو لا يستشهد، لكنه في كل الأحوال يخرج منتصرا حتى في حالة موته. وهذا التصور يحيل مباشرة إلى المخيلة الأدبية التي أنتجتها فترة الخمسينات والستينات، لكن المحرج بالنسبة لهذه النصوص الجديدة (زمنيا) كيف تواجه هذا الواقع المعقد (الممارسة الروائية) بمخيلة لا تنتمي بشكل مباشر إلى هذا الواقع الذي فقدت فيه النموذجية الثورية، وربما حتى مبرر وجود هذه المخيلة، فقداسة المجاهد اهتزت. فهو الذي أفقد الجيش الوطني وطنيته وشعبيته!! وهو الذي أعطى الأوامر في أكتوبر 1988 لقتل الأطفال. المصداقية التي كان يغطيها الخطاب المهيمن سقطت بسقوط خطابها، لكن الرواية ما تزال تنشىء هذا الخطاب الميت أو المحتضر على الأقل. فالكتابة غير معذورة في التحول إلى نصوص تبريرية. فالكتابة من حيث هي كتابة تغيب (وقد تلغي) حين تدخل مخيلة ليست لها وعيا ولا وعيا، إلا رواية تعيد إنتاج نفسها. أي تعيد إنتاج

الأزمة.

III -3. إن تغييب المخيلة الذاتية الروائية وتسطيحها، يعني حتما تغييب الأسئلة الجديدة المفترض أن تكون حاضرة. مخيلة رواية الثورة الوطنية لا تحضر إلا لتبرر، ومخيلة رواية الواقع، بدورها تبرر في عمومها سؤال الحاضر لتأكيد صلاحية الماضي. رواية. خط الاستواء تحيل إلى الداخل. الهروب باتجاه الأعماق المكسورة. لكن هذا الهروب الذي لا يناقش الحاضر، يبرر صلاحية الماضي. مع سؤال الرواية يتخطى ذلك كله. يقرأ الكسر من خلال كتابة جديدة. قراءة الانكسار داخل انكسارات الجملة والسطور والكلمات. قراءة ضيق النفس والتنفس داخل حدود النقطة التي تحسم بسرعة صيرورة الجملة وتحرمها من مختلف تشكلاتها وتلوناتها. وقراءة الفاصلة المغيبة داخل نص مكتوب فقد الكثير من توازنه مع الواقع وانكفأ على ذاته هربا من الأسئلة المحرجة، و السؤال المحرج الذي لا يطرح على الواقع يظل حركة داخل الكاتب ويتحول إلى سلطة قامعة غير السلطة المؤسساتية. يتحول إلى نظام من الهيمنة والرموز التي لايستطيع الكاتب أن يفلت من قبضتها وهو داخلها (على حد تعبير ميشال فوكو- جنيالوجيا المعرفة).

-ويطرح السؤال الاضافة ضمن هذا الأفق. هل بامكان نص أسير ذاته، ولغته التي صنعها من مخيلة غيره، أن ينجز فعلا ابداعيا؟! في غياب الأفق المعرفي. تتكسر الكثير من المحاولات التي "تنوي" أن تجدد بخلق خلخلة داخل النمطية المعهودة للكتابة، كسر النظام أسطرة الواقع، ولكنها داخل الدائرة المغلقة كثيرا ما تعيد انتاج نصوص سابقة متخطية امكانات الحوارية والتناصب، باتجاه التطابق النصي. ما هي مثلا المسافة الابداعية الفاصلة بين غادة أم القرى، التي انتجت في 1947 وابن السكران التي انتجت في نهايات 1988. نفس التراتيبية داخل نية النص ونفس الفضاءات والامكانات السردية. الفارق الوحيد هو أن رضا حوحو كتبها ضمن شرط يبررها، ومحمد نسيب كتبها ضمن شرط يحيلها إلى أصلها الأول. افق يكاد ينغلق على مرجع ثابت يحمل الكثير من القداسة. ولا يمكن أن يقوم التعريف الغريماس Gremace على المرجع الذي يعني البحث عن التداخلات التي تتم بين النص السردي (الأدبي عموما) باعتباره نصا متخيلا ومبنيا له نظامه الخاص في التمظهر والدلالة والوظيفة وبين عوالم ممكنة تناسب مرجعه الخاص الذي يمين على التأويل (ص 95 آفاقا)- لأن معظم هذه الكتابات تسطح المرجع عندما تعطي نوعا من القداسة ولا تخترقه بأسئلتها الحاضرة في الحياة وفي الكتابة.

IV-1. اشكالية المقروئية اشكالية قائمة بذاتها. لا تنطبق فقط على هذه النصوص ولكن على مجموع الانتاج الأدبي. فعندما يسأل القارئ الجامعي عن عدد الروايات التي قرأها يصطدم الباحث بالعلاقة المفقودة بين الكتاب والقارئ، مما يؤكد وجود هذه الأزمة. وإذن فأين يتموضع سؤال القراءة في مساحة شبه ثقافية لا تعطي الأولوية للجمالية ولا للمعرفة بمعناها العام ولكنها تحاول أن تحاذي الجاهز الذي يلغي بالأساس سؤال القراءة. لأن القارئ في عمومه من

-غياب مفجع للمتابعة الصحفية والنقدية. (؟؟؟؟)

-غياب مثير للمرأة في ممارسة الكتابة الروائية / باستثناء يخينة مشاكرة، وهي تكتب باللغة الفرنسية.

-المداومة على الكتابة عند مجموعة من الكتاب.

النصوص الرواية المترجمة.شكل رقم I

النص	وطن النص	المترجم	جنسيته
عنف وعنفوان	الجزائر	أنطون موصلي	لبنان
المغارة المتفجرة	الجزائر	عايدة أديب بامية	فلسطين
ليلة القدر	المغرب	محمد الشرقي	المغرب
طومبيزا	الجزائر	تونسي/لاقوميك	تونس/الجزائر

اعادة تنشيط ميدان الترجمة/فهي تشكو من نقص كبير خصوصا في الجزائر:

-لكن الملاحظة المفجعة هي الغياب المطلق للمساهمة الجزائرية في ميدان الترجمة/ النصوص، مترجمة من أناس غير جزائريين، ربما لا يعرفون الخصوصيات المخيلاتية الشعبية التي تتأسس عليها الكثير من النصوص الروائية. مما يؤثر سلبا على الكثير من هذه الترجمات.

-السؤال القائم/ هو لماذا العجز في الترجمة / هل نفهم من هذا غياب مزدوجي اللغة مثلا (؟؟؟؟)

مشكلة المقروئية/ سجلت هذه الاحصائيات انطلاقا من استفتاء بسيط شمل 100 طالب وطالبة من السنة الثالثة والرابعة، في معهد اللغة والأدب العربي.

الكاتب	معرفة عن طريق القراءة	معرفة سماعية	السبب
الطاهر وطار	%30	%70	بدون سبب
عبد الحميد بن هدوقة	%40	%60	لتوفر أعماله
محمد عرعار	%10	%90	غير معروف
رشيد بوجدرة	%20	%80	مسائل أخلاقية
مرزاق بقطاش	%10	%90	الروايات صعبة
خلاص الجيلالي	%10	%90	رواية واحدة
الحبيب السائح	%12	%88	بدون سبب
صاري محمد	%06	%94	بدون سبب
الهاشمي سعيداني	%04	/	بدون سبب
محمد مفلاح	%02	/	بدون سبب
عبد العزيز بوشفيرات	%10	90	

*هذه نسب، نسبية، لا تدل على قلة قيمة الكاتب ولكن على العلاقة الهزيلة بالرواية كمادة للاستهلاك.

-سيطرة الموضوعات الوطنية والخطاب التحريضي واعادة انتاج النموذج البطولي الذي ساد في الخمسينيات



أقترح هنا قراءة منظورة للنقصان والمراجعة، قراءة جاهدة في اختراق عنف الزمن واشتراطاته لتتوقف عندما يمكن أن نسميه بالقلق المثلث، ذلك أن قراءة من هذا النوع وهي تتغيا تسجيل ابتهاجها ضمن الابتهاج العام للمقاربات والتحليلات، تحاول أن تتأمل ذاتها بتواضع فيما هي تتأمل موضوعها.

أ- قلق العثور:

كيف يمكن للنقد أن يدرس الخطابات والبنيات السردية والروائية إذا كان ممنوعا اراديا ولا اراديا من دراسة وضعية الابستمي (Episteme) أي تجسدنه المعرفة في إطار تاريخي معين؟ وهل نستطيع تنمية نقد من هذا النوع إذا كانت هشاشة الابستمي هي المهيمنة، أي هي التي تقع فوق هذا النقد.

هكذا تبرز اذن ضرورة اختبار هذا المسعى وهو يتوخى وضع الرواية كجزء من الابستمي ضمن الاطار الصحيح لكل خطاب نقدي يتبين على تخوم قوانين الخرق والابدال. ضمن راهن الرواية وعلى اختلاف أسئلته وحاجاته، مشاغله ومساكنه، يبدأ الخطاب النقدي وبالضرورة انطلاقا من مغادرة الانصات الساذج والمحتشم بحيث الكلام الأول لا يعضد غير الكلام الأول، هذه المعرفة النقدية اذن هي التي تتأمل الابستمي فيما هي تتأمل ذاته وتغتوي بالصحو حيث تنهدم القناعات الكسولة ويتم اكتشاف وضعية بكاملها ضمن ترتيب مغاير للعلائق بين الأشياء.

هذه البداية ممكنة بالسفر الممكن نحو المواقع الأكثر عتمة وهي المواقع التي كتمت صوت انبجاس الأسئلة، أسئلة الكتابة والنشر وما بينهما من وشائج مسرورة.

إن مشهد ابستمي الثمانينيات يكاد يكون مطابقا لمشهد ابستمي السبعينيات، الشيء الذي لم يكن له نحته البارز في النصوص الابداعية وهي تخرج إلى المقروئية حاملة ندوب حفريات المهادنة

قبل أن تظل عالقة برفوف المكتبات، محتفلة بالذي تراه تارة وبالذي لا تراه تارة أخرى.

عند هذا المستوى تناقش وبإعادة نظر تفكيكية هذه العلاقة بين الابستمي والرواية والنشر لا على أساس تحديد الأدوار وتصنيف النتائج، بل على أساس زرع الحقائق بدل الحقيقة واستنطاق الفجوات بدل الفجوة الواحدة نقول هنا بالتعدد الذي يلغي كل توحيد أعمى وكل تقسيم ما نوي للقضايا إلى ثنائيات لا تلتقي أبدا. لأن الأسئلة النقدية لا تقبل باختزال الذات القارئة والمقروءة إلى طرف صامت، إذ لا تحول إلا بهذا الذي يتصارع يؤسس ويعلن في ذات الوقت عن تواضع متاعه وأسلحته.

هذه الوقفة عند النشر اليوم ينبغي أن تخترق العادة وتضع على محك النشاط النقدي وأدواته ذلك الاستسهال الذي عوملت به النصوص وهي تتجه نحو أسنان المطابع، إذ لا مساءلة عميقة للنشر إلا باقتراح أفق مغاير وأرضية مغايرة أيضا لواقع النشر.

هذا الاقتراح اذن يستهدف التعدد والتعدد يشترط قلق العثور على نص خفاق ومنفلت، يستدعي الغائب ويروم تكريس المواجهة.

ان غلبة الابستمي الفارغ والمرتزقة بتسويق الفكر الحماسي الرومانسي والاتباعي المطمئن على امتداد سنوات مجدت الممنوع ونسيت المنتج أعطت ولا تزال تعطي هذه الحلقة المفرغة والعنينة بين الكتابة وجوهرها.

هذا الابستمي وضع خطا بين الانسان والعالم، أو بين الكاتب والموجودات واختبر امكانية إلغاء الاختلافات وتصالح مع الهشيم. هنا فقط ينبغي ادراك حجم العلاقة بين اللغة وموضوعها، وكيف تتحول هذه اللغة نفسها إلى موضوع أي كيف تصبح الاشكال تلقيا يزحف صوبه القراءة، وتحاول انطلاقا منه تشكيل معناها. يقول أركتافيوباث "ان الدلالة ليست داخل النص وانما خارجه، وهذه الكلمات التي اكتبها تذهب باحثة عن دلالتها وفي ذلك يكمن معناها. (ص.118 من كتابه "القرد النحوي")

إننا بهذه الكيفية نحاول ان نمنح هذا القلق معنى مستمرا وجامحا، به ينسف الاجراء جلده وهو يقترب من مداره.

١ - قلق القراءة:

من أين يبدأ قم برواية "خط الاستواء" للأزهر عطية (الصادرة عام 1989 عن المؤسسة الوطنية للكتاب في 191 صفحة)؟ انه يبدأ من المأزق الذي تقع فيه محاولة ابتكار بطل ايجابي اشكالي، أي بطل التجاوز الذي يفتت محيطه الهش والانهزامي والنقيض. من هنا تطل البطولة، من هذه الشرفة العالية لكي تعطي صورة متحركة عن حالة متحركة، فالكتابة يقول رولاند بارت (اذن، وبوصفها في صميم الاشكالية الأدبية التي لا تبدأ إلا معها، هي، أساسا، أخلاق الشكل، هي اختيار المجال الاجتماعي الذي يقرر الكاتب ان يضع داخله "طبيعة" "لغته") هذه الطبيعة معلقة هنا بين ثلاثة أقطاب:

(المدينة--->الجسور---->الدائرة القرمزية)

(الدائرة القرمزية<---الجسور<---المدينة)

وبين هذه الاقطاب يلعب بطل اسمه علال ولد العريان.

تقول الرواية ملخصة هذا اللعب ص67 "فياشوارع هذه المدينة التي اعبرها في غضب، امتدي من الانطلاقة إلى الهدف. وستكون بينهما، الرابطة وجسر العبور الذي لا ينهك عبر مسيرة التاريخ الطويلة. فأنا علال أتحرك على الشوك، على الجرح الغائر كل يوم، من ساحة أول نوفمبر، إلى ساحة الشهداء. عبر شوارعك الطويلة المزدحمة بالمارة، مثل النمل في فصل الصيف، لأكون الجسر الرابط بينهما".

واللعب إذن يتم من خلال الرقص والتجلي-رإدراك المستقبل، وضمن هذه الشبكة تتداخل علاقات جزئية تتشكل وفق ارادة الروائي من خلال شخصيات السارجان، العمري، يمونه وبومنجل.

العلاقات هذه لا توضح نموا تراتديا للحلات، إنها تقف على الهامش، تارة نحو الاضاءة تنزح وتارة أخرى نحو الفضول، ذلك ان وضعياتها داخل نسيج الرواية غير متكافئة من حيث وزنها الوظيفي أو البنائي. كأنها مسيرة بمزاج، خاضعة ومحدودة [ماعدا يمونه]

علال بناء لدى المقاول السيد مالك وهو يحتضن سر معاناة العالم، يبدد الظلام للعابرين في الازمنة الآتية ويحمل هموم الحفاة العراة. المعرفة بالبطل ناقصة ونموه هو الآخر داخل الرواية لا يتم وفقا لدرامية خاصة، والخيار الاجتماعي له ضمن الطبقية المحسوسة لا يتجلى انطلاقا من الصراع والمسألة، بل انطلاقا من تعريف، اشارة، وتلميح له العبور الخاطف.

الفضاء المديني لا يحصل بجميع الأطراف انه ضيق في أفق الكتابة، بل في أفق الوعي الروائي، إنه مبسوط من خلال الدال الذي يحمله عنه البطل المتقاطع مع الراوي، دال جاهز وغير مدهش تقول الرواية ص154 "هذه هي قصة الرجل الذي جاء من بعيد، أما أنا. فلا قصة لي، وكل مافي الأمر، أنني أحب هذه المدينة، أما هي فانها تحبني وتكرهني في آن واحد معا. تحبني لأنني أحبها، ولا أبوح بأسرارها، وتكرهني لأنني أعريها وأقتنع بعريها في لحظات التجلي، وأحلم بالجسور العظيمة التي تتيح للحفاة العراة أن يزحفوا نحوها كجراد افريقي".

هذا النص إذن، لا يطرح مشكلية فنية أو جمالية أو فلسفية، إنه يعيد انتاج لغة مضت وهيمنت سواء على مستوى الدال أو مستوى المدلول.

المعقول هو علاقة الأسود بالأبيض، هو توزيع هذه الوحدة العلامية الهادئة، واللامعقول هو المتكرر، السابق سرده. المتلعثم،الغير الموجه لنسف وعي الوعي. سائد بسائد، أو معرفة بمعرفة أخرى لها السؤال والمكابدة.

ما يبدو بطلا في هذا النص هو زمن الحكي وليس زمن الخطاب أي الرؤية إلى الدال من الخارج، وبوضع علال تحت هذه الرؤية تتشابك حوله العلاقات، فهو يترعرع بوعيه، بل بوعي الكاتب لوعيه، أي بالهيئة المسبقة عنه، المتداولة والمنتمية إلى الفكر النضالوي والشعبوي.

حدود نصية الرواية:

جوليا كريستيفا تعرف النص بخصائص أربع في كتابها "أبحاث من اجل دلائلية تحليلية" هي "الانتاجية، الاختراق اللغوي، التداخل النصي والموضوع المتحرك" وهذه الخصائص هي التي تشكل ما نسميه بالنوع الأدبي وهي أساسية لكل خطاب.

في ضوء هذا التعريف تتبدى رواية **"خط الاستواء"**، ناقصة من عنصرين هما الانتاجية والتداخل النصي، فإذا كانت الانتاجية تعني درجة انتاج الدلالة وغير بذرية (من البذرة) لا توفر هذا المدى، إذ لا تتيح للقارئ زخم التأمل، التدمير، الفصل، الربط التشبيع أوالتماهي، انها بعبارة بارت "لا تدل على أنها مرغب فيه" من خلال أولا هشاشة الرمز وضعف التوصيف [تكرار لفظة جميل 197، قرمزي 29 وثانيا استبدادية الانسان اللنوية التالية: قدوم الشمس، طلوع الفجر، حارس المدينة،نوارس البحر الجسور الممتدة.

التداخل النصي يقترن بالخصيصة الأولى، ويعني تعدد المستويات والأصوات والأزمنة، لا من خلال مضاعفة المجهود البطولي ان صح التعبير، وانما بادراج شعرية ممكنة كنص آخر أو باقتراح مرجعيات معينة من خلال الاحالات.

تبدو خيوط النص هاربة، نوعا ما مائعة، تحفز الأطروحة ولا تحفز الكتابة بشرطيها الجسدي والنفسي، لذلك تختفي الكتابة خلف التحفيز، تتبدد الخيوط كلما تقدم زمن الحكي نحو نهايته..

النص لا يفاجئ، انه ومن خلال الاستطراد، يعيدك إلى البداية إلى أول الصورة، وهذه الرواية اذن هي رواية الصورة المعلقة، التسجيل، الانطباع، أي المصالحة "مع الواقع" لا الفعل، وهي بذلك تنأى عن أن تكون "عنصرا طقوسيا".

III - قلق الكتابة الأخرى:

إنها تمر بسرعة داخل المنطق القرائي، لا تتراكب أمزجتها مع نشاط الخلايا، هي بهذه الكيفية غير قابلة للتجدد، وتكسيرها يعني تفكيك ارتجاجها وارتجافها.

إنها وهي تحاول رسم واقع آخر تسقط في الاستسهال والزمن لا يتأشكل، بل تحدد لنفسها كما يقول بارت "مهمة تقديم شهادة مباشرة سابقة لكل رسالة أخرى، عند وضعية الناس المسورين داخل لغة طبقتهم ومنطقتهم ومهنتهم ووراثتهم أو داخل تاريخهم" [ص.89 "درجة الصفر للكتابة"].

ضمن القلق المثلث يندرج هذا القلق، وتبدو اشارات هذا العالم الصغير محدودة، غير مغرية وتحيل في ذات الوقت على نوع من التسرع في الابانة أو التبجيل.

ابانة "دور تاريخي" وتبجيله، وبهذا التسرع ينخلق النقيض، انه ذلك السؤال الداهم، سؤال الرواية التي تنبذ المتاليز وتنصت لصوت الموتى.

القصور عن التجاوز

قراءة في المجموعات القصصية



صدر من القصص في سنة 1989 حوالي ثماني مجموعات، قصصية، باللغتين العربية والفرنسية، وأقول حوالي لسببين: الأول خشية أن لا أكون قد جمعت كل ما طبع من العناوين القصصية الصادرة في السنة المذكورة (١)، والثاني أن هناك بعض الأعمال التي طبعت تحت عنوان "القصص" وهي شيء آخر- كما سنوضح بعد حين-

والمجموعات الصادرة تحمل العناوين التالية، وهي مرتبة ترتيبا أبجديا:

1- "أسرار بنات" للهاشمي سعيداني

2- "أطفال الحدود" لعبد الرحمان ناصر

3- "احتراق العصافير" لرابح خدوسي

4- "السندباد والرمل" لمحمد دحو

5- "شفرة حلاقة وعلبة كبريت" لأحمد بودشيشة

6- "عم سالم يريد العلاج" لسعيد الهاشمي

7- "Et Nourrir la Memoire" de Hocine Bouzaher

8- "La Fievre et le delire" de Farid Mammeri

والملفت للنظر أن كل هذه المجموعات، صادرة وبلا استثناء عن المؤسسة الوطنية للكتاب، الشيء الذي يبين مدى حضور هذه الشركة العتيدة وتميزها في انتاج هذا النوع الأدبي، ومدى غياب القطاع الخاص ومؤسسات الطباعة الأخرى التابعة للدولة في انتاجه.

وعدد العناوين الصادرة، بالقياس إلى السنوات الفارطة، لا يبعث على التشاؤم، ولا يعكس أزمة النشر

-على الأقل في هذا النوع من الانتاج الأدبي- التي أحس الكتاب بوطأتها في الأعوام الثلاثة الأخيرة أكثر من أي وقت مضى.

ويلاحظ أن معظم كتاب هذه المجموعات لا ينتمون إلى ما يسمى بجيل السبعينات، أو على الأقل، لم يعرفوا في تلك الفترة، مما يجعلنا نطرح تساؤلا هنا عن مسألة "الاجيالية"، ومسألة الانقطاع والتواصل بين الأجيال الأدبية. كما يلاحظ أن عدد المجموعات القصصية باللغة العربية يعادل ثلاثة أضعاف عددها باللغة الفرنسية، مع أن ذلك لا يعني أن الكتابة باللغة الفرنسية في الجزائر قد تراجعت أو انكمشت، وخاصة في مجال الرواية والدراسات الأدبية، وهو ما يدفعنا بدوره إلى التساؤل عن تقاليد الكتابة الأدبية باللغة العربية والفرنسية في بلدنا.

بعد هذا، يجدر بنا أن نتساءل عن اهتمامات قصاصينا، وعن الموضوعات التي تشغل بالهم، وتثير جذوة الابداع في نفوسهم؟ والواقع أن المتصفح للقصص المنشورة يجد أن الموضوعات فيها تتنوع وتتوزع تنوع الحياة نفسها وتوزعها، وتشمل الحياة العامة والخاصة للفرد، والأسرة، والرجل، والمرأة، والشيخ والفتى والفتاة والصبي الحدث، وتمس مختلف الطبقات الاجتماعية، ولاسيما الطبقة الشعبية والمتوسطة، بحكم انتماء معظم الكتاب إلى هذه الطبقة، كما نجد فيها مختلف الفئات الاجتماعية حيث نجد العامل والتاجر والموظف، وتلاميذ المدارس إلى غير ذلك من الفئات.

إلا أننا إذا أردنا أن نصنف تلك الموضوعات أو تلك الفئات، فإننا نجد موضوع حياة المدينة في مختلف جوانبها، ولا سيما الجوانب السيئة منها يطغى على كل الموضوعات الأخرى ويحتل المرتبة الأولى في القصص، يليه موضوع ثورة التحرير الكبرى التي مازالت تشكل الموضوع الأول عند بعض الكتاب. أما من حيث الفئات الأكثر حضورا في القصة فنجد "المرأة" تحتل الصدارة، المرأة كربة بيت، وكعاملة، وكموظفة، وكفنانة، وكمومس أيضا، ولكن هذا بشكل قليل جدا. يليها في الحضور بطبيعة الحال الرجل، ثم في الدرجة الثالثة الطفل، وبخاصة طفل المدارس والمؤلف الطفل. ونعني به ما يسرده المؤلفون عن طفولتهم من ذكريات.

وحتى لا يتشعب بنا الموضوع، ولا نتوه في تفاصيل كثيرة لا يسمح بها المقام، نقتصر في عرضنا على العناصر المذكورة، ونلقي نظرة عامة على:

1-حياة المدينة في هذه القصص

2-موضوع ثورة التحرير

3-حضور المرأة

4-الطفل

وأخيرا نتساءل عن الجديد الذي يمكن أن نعثر عليه في قصص 1989 على مستوى الفن القصصي.

أولا: حياة المدينة:

تتذكر جميعا كيف أن الريف والجبل، ومنظر الفلاحين وهم يحرثون أو يزرعون، أو يجنون المحاصيل، كانت هي الديكور الأساسي للقصة في السبعينات وحتى بداية الثمانينات، والتي كان الفلاح بطلها الأول. هذه الصورة نجدها تختفي عموما في قصص نهاية الثمانينات لتحتل محلها حياة المدينة بجميع تناقضاتها وأزماتها ومشاكلها التي لا تعد ولا تحصى، ولا تعرف لها حلا. هذا الوضع الذي نتج عن زحف سكان القرى والأرياف على المدن فحولها إلى تجمعات سكنية ضخمة تسود فيها الفوضى والضجيج ويعدم فيها الأمن والراحة، وتكثر المفاسد والانحرافات، ويقل فيها التكاتف والتضامن الاجتماعي وتتحول إلى جحيم، هذا الذي حاول أن يعبر عنه بكثير من الايجاز، وبشيء من الرمزية سعيد الهاشمي في قصة "عم سالم يريد العلاج". هذا العم الذي يشكو من مرض لا يستطيع تحديده بالضبط، ولكنه يعي أسبابه ومضاعفاته وعيا كاملا. يقول للطبيب: "كانت البداية يا دكتور، طفولة قاسية، ولكن الحديقة، وطعم الشمس لذيذ، والطيور غردة، والمياه صافية.. " ص 88

وعلى هذا النحو يمضي العم سالم في سرد قصة حياته التي أوصلته ومن معه إلى وضع لا يحسد عليه، لقد حقق ما كان يصبو إليه من تغيير حاله، وحصل على الحرية والاستقلال، وهذا شيء جميل ولكن فقد معها الراحة وهدوء البال، وأصبح يعاني من مرض مزمن لا يرتجي شفاء منه، وهو يلخص وضعه ووضع من حواليه بالقولة المشهورة المنسوبة لطارق بن زياد "إنكم والله لأضيع من الأيتام في مأدبة اللئام".

وهذا المعنى نجده في الواقع عند كل القصاصين ولكن كيفية التعبير عنه تختلف من قاص إلى آخر، وتتنوع مظاهر التعبير عنها، كالشعور الحاد بالضياع والوحدة الذي نجده في قصص محمد دحو، وفي بعض قصص فريد معمري، كقصة "رباعيات الوجه المعلق" مثلا، أو "التفاحة"، أو "سليمان ملفون" الخ.... أو مثل جحيم المواصلات اليومي الذي يعالجه أحمد بودشيشة في قصة "السيارة"، أو مثل تهافت الناس على محلات الأروقة وتناحرهم وتقاتلهم على اللوبيا، حسب تعبير الهاشمي سعيداني في قصة "الاختيار".

كل هذه المظاهر السلبية، والمعاناة اليومية في حياة المدينة تجد صداها القوى في قصص أواخر الثمانينات، ويشكل شجبها وإظهار التبرم بها قاسما مشتركا بين جميع القصاصين.

وهناك من بينهم من لا يقف عند حدود الشجب أو إظهار التبرم والضيق بحياة المدينة فحسب، ولكنه يقترح الحل الأمثل. هذا شأن رابح خدوسي في قصة "العودة إلى الذات" حيث يقرر بطله العودة إلى قريته بعد أن ضاقت نفسه من سكنى المدينة، ونجده ينهي قصته بهذه العبارة "تأمل ذلك المنظر في صمت، رأى فيه المتاعب التي تحملها المدينة في جوفها المتعفن، وتذكّر بيته الريفي الفسيح، وبستانه اليانع، فقرر الهروب من المدينة الغاضبة والعودة إلى ذاته." ص.24.

والحل ذاته يقدمه سعيد الهاشمي في قصة "الدّراس" حين يقرر بطل قصته بدوره التخلي فجأة عن عمله كبواب، والاستجابة لنداء الأرض.

ويبدو هذا الحل كما نرى رومنطقيا جدا،

وبعيدا عن الواقع. إنه حل عاطفي لا يستند على أية شروط موضوعية تدفع حقا بالشخصيتين إلى الرجوع إلى الريف، ويذكرنا كثيرا بما كانت تقترحه القصة في عقد السبعينات، أي عودة الفلاحين إلى قراهم وخدمة الأرض.

ولئن كان مثل هذا الحل يبدو آنذاك معقولا، بالنظر على الأقل إلى الخطاب السياسي والتوجه الرسمي الذي كان سائدا، فإن الأمر يختلف اليوم تماما. وعلى أية حال، فمهما يبدو لنا هذا الحل رومنطقيا وبعيدا عن الواقع فإنه يعبر عن رغبة صادقة في العودة إلى "الذات"، لا سيما إذا وضعنا في الاعتبار أن أكثر من 90٪ من الكتاب عندنا ينتمون إلى أصول ريفية.

ثانيا: ثورة التحرير:

هذا الموضوع، كما أشرت سابقا، يشترك فيه معظم القصاصين، لكنه يشكل المحور الرئيسي عند بعضهم، وبخاصة عند حسين بوزاهر في "Et Nourrir la Memoire"، وعبد الرحمن ناصر في "أطفال الحدود"

وهنا لا بد لنا من وقفة مع عمل هذين الكاتبين، هل نعتبرهما قصصا كما جاء على غلافيهما، أم نعتبرهما شيئا آخر مثل "مذكرات" أو شهادات"؟

والحقيقة أن كلا المؤلفين لا يخفيان طابع المذكرات والشهادات في مؤلفيهما، وقد جاء في كتاب "أطفال الحدود" لعبد الرحمان ناصر بالحرف أنه "عرض حال" لتجربة رجل في الفترة ما بين 1954 و1962، حيث أسندت إليه جبهة التحرير الوطني- بحكم اختصاصه كمرب- الإشراف بتونس على دار للأطفال الجزائريين الذين شردتهم الحرب. وهو في هذا الكتاب يروي تجربته هذه التي عاشها مع الأطفال بكل تفاصيلها ويذكر الأشخاص بأسمائهم الحقيقية، وكذلك الأماكن، دون تحريف أو تمويه أو خيال، مما يعطيها طابع المذكرات وينفي عنها صفة القصص، إلا في معناها الواسع جدا.

كذلك الشأن بالنسبة لمجموعة حسين بوزاهر التي ينقل فيها أيضا شهادات تاريخية كتلك التي نجدها مثلا في القصة التي تحمل المجموعة عنوانها، ويتعلق الأمر بثورة الزعاطشة سنة 1849، أو شهادات أشخاص مثل القصة الأولى في المجموعة التي تحمل عنوان "موت العقيد العطاف"، حيث يؤكد في المقدمة أنه سجلها كما رواها له شاهد عيان كان صديقا للأمير خالد. أو مذكرات شخصية يتحدث فيها الكاتب عن حياته في باريس أثناء الثورة، ويسوق جزء منها في القصة التي أسماها ب "ليالي بيضاء" "Nuits Blanches".

وعليه، أعتبرهما شخصيا يدخلان في مجال المذكرات والشهادات، لا في مجال القصة. وهذا من باب تسمية الأشياء بأسمائها الحقيقية، وعدم اعتبارهما أعمالا قصصية لا ينقص من قيمتهما في شيء، بل بالعكس، فإن الصدق والمعاناة الحقيقية نجدهما بارزين فيهما أكثر مما نجدهما في القصص الأخرى التي تدخل في نطاق "التخييل"، التي تناولت موضوع الثورة. ويقول حسين بوزاهر في هذا المعنى "طبعا، إنه لا يكفي أن نقول الحقيقة وحدها بل لا بد من صقلها ومن إبهارها بالقوة والحرارة والضياء، وفي هذا المضمار، فإنه يمكن التأكيد على أن الادلاء بشهادة معناه القيام بفعل حربي." ص:35.

أما عند غير هذين الكاتبين، فنجد أحمد بودشيشة يعالج هذا الموضوع في قصتين وهما:

"الجد" و "شيطان مارد يسكن حينا"، وعند سعيد الهاشمي قصة في الموضوع بعنوان "نداء الزيتونة" يلتقي فيها مع بودشيشة في معالجة موضوع "الخائن"، وله أيضا قصة أخرى بعنوان "بسمة الوفاء".

وما يلاحظ بشأن هذه القصص جميعها أنها نمطية جدا، تسطح الأحداث وتتولبها في شكل يغلب عليه التهويل والوصف الخارجي للأشياء، دون أدنى عناية بالدلالة أو الرمز أو العمق. وأستثني هنا قصة الجد لأحمد بودشيشة التي زاوج فيها بشكل فني جيد بين زمانين متباعدين: زمن الحرب، وزمن السلم في الوقت الحاضر، وضمّن قصته فكرة فلسفية عن معنى الحياة والموت في حياة الإنسان، وكيف يفلت أحيانا من الموت المحقق في وقت من الأوقات ليجد نفسه فريسة للمرض والعجز والموت البطيء في وقت آخر

.ثالثا: حضور المرأة:

حضور المرأة في قصص 1989 حضور مكثف كما أشرت آنفا، وتظهر فيها المرأة عموما في صورة الكائن البشري المضطهد الذي يعاني من ظلم المجتمع ومن قهر الرجل على جميع الأصعدة، فهي تعاني في البيت، وفي الشارع، وفي مكان العمل، تعاني من الأب، ومن الأخ، ومن الزوج، ومن الحبيب، ومن رئيسها وزملائها في العمل، ولكنها في معظم الحالات تقاوم وتكافح ولا تستسلم بسهولة، هذه الصورة تتجلى خاصة عند سعيداني الهاشمي في مجموعته "أسرار بنات"، وهي تشكل في حد ذاتها -أي المجموعة- شيئا متميزا في القصة الجزائرية، فجميع القصص فيها بطلاتها نساء، وكلمة "بطلات" هنا تحمل معناها القصصي واللغوي، أو الحقيقي معا، فقد صور الكاتب في العديد من قصصه مواقف نسائية يحسدهن عليها الرجال: صلابة، وشهامة، و عزة نفس، وفي الوقت نفسه: رقة، وحنان، وتضحية، لا حدود لها. ذلك على سبيل المثال حال بطلات قصص: ليلى والشنابيط، الاغتيال، الموقف، الاختيار، الزلزال، الخ...

إن قصص هذه المجموعة تكرس الصفة التي وصف بها بعضهم القاص سعيداني الهاشمي بأنه كاتب المرأة(2) ذلك أن معظم قصص مجموعتيه السابقتين اللتين تحملان عنوان "المتسللة" و"العطر المسكر"(3) تدوران بدورهما حول المرأة، وتصوران عالمها، وليس هذا فقط، فأنا أعتبره محامي المرأة والمدافع عن قضيتها، لأنه من الممكن أن نكتب عن المرأة ولا نكون من أنصارها.

والشيء الملاحظ في قصص المجموعة، على تنوع أحداثها ومواقف بطلاتها، وعلى تحيز الكاتب إلى صف المرأة فيها، أن القارئ لا يحس بأي افتعال في المواقف، أو أي زيف في العواطف، وهذا يأتي أساسا في نظري، من قدرة الكاتب على استبطان الشخصيات والتغلغل في نفسياتها.

ونجد الموقف ذاته المتحيز للمرأة، المدافع عنها لدى فريد معمري في العديد من قصصه مثل "عيون الذكريات" و"سارق الصور"، و"يوميات زوج من الطلبة"؛ وكذلك شأن سعيد الهاشمي* في قصة "الغائبة"، وأحمد بودشيشة في "الشيخ والصخرة واليم"، غير أن ما يلاحظ في قصص هؤلاء أن المرأة تظل في معظم الأحيان ضعيفة مستسلمة تتلقى الاضطهاد والظلم بقدرية وإرادة مسلوبة، وهو الشيء الذي يذكرنا

بصورة المرأة كما تعودنا عليها في القصص التقليدية.

رابعا: - الطفل

أما الطفل في قصص 1989، فيظهر بشكل خاص في صور ثلاث مختلفة:

أولا: في صورة الطفل المشرد ضحية الحرب، وهذا خاصة عند عبد الرحمان ناصر في "أطفال الحدود".

ثانيا: في صورة المؤلف يروي طفولته. كما نجد مثلا عند **أحمد بودشيشة** في قصة "الجد" أو "شيطان مارد يسكن حينا". وكذلك عند **فريد** معمري في قصص عديدة.

ثالثا: في صورة طفل المدارس ضحية حوادث الطرق أو ضحية الخلافات العائلية.

ونلاحظ بشأن النوع الأول أنه بالرغم من واقعية القصص وصدقها فإن الكاتب يركز كثيرا على السلوكات الخارجية للأطفال ولا يتغلغل إلى داخل نفسياتهم -مع العلم أن المؤلف يحمل شهادة جامعية في علم النفس- ليحس إحساساتهم، ويعبر عما يجيش في خواطرهم. إنه في الغالب يتحدث عن شعوره هو نحوهم، لا عن شعورهم هم، وهنا، ربما، تبدو لنا أهمية الكتابة الفنية التي تعني بتصوير الشخصية من الداخل قدر عنايتها بتصويرها من الخارج.

أما النوع الثاني الذي يروي فيه الكاتب أحداثا تعود إلى عهد طفولته، فنلاحظ أن الحقائق كثيرا ما تضيع في ثنايا الخيال، وتغلف بغلاف مثالي يصعب الركون إليه، إن لم نقل يصعب تصديقه، في حين نجد النوع الثالث من صورة الطفل مرسومة بشكل فوقي وميكانيكي يجعل من الطفل دمية خشبية لا روح فيها، ذلك حال الطفلين اللذين يصورهما لنا رابح خدوسي في قصتي "جريمة بين الورود" و"ثمن المخاطرة"، وقد ذهب كلاهما ضحية حادث مرور بشكل فيه كثير من التعسف واللامنطق.(4)

ويختلف عنه سعيد الهاشمي الذي قدم قصة متماسكة فنيا أعطاها عنوان «المكافأة»، وهي مستقاة من الوسط المدرسي، الذي يبدو أن المؤلف يعرفه معرفة جيدة، ومع ذلك فإنه لم يتغلغل في نفسية الطفل بالقدر الكافي الذي يرضي القارىء.

ويبقى في الأخير سؤال على قدر كبير من الأهمية، وهو: ماذا قدم هؤلاء القصاصون من جديد على المستوى الفني؟ أو بتعبير أكثر تفصيلا: ما ذا قدموا على مستوى التعامل مع اللغة، وفي أساليب القص؟ وفي شكل العمل القصصي عموما؟ والواقع أنني شخصيا لم أجد أي جديد يذكر في هذا المضمار، إذ مازال يسيطر على القصة الجزائرية الأسلوب الواقعي الذي يغرق في ذكر التفاصيل الصغيرة والشرح المطول الذي يبعث في معظم الأحيان على الملل. واللغة في هذه القصص مسطحة، وفقيرة من حيث تعدد الدلالة وتنوع الإيحاءات، وهو ما يتلاءم مع الأسلوب الواقعي.

والشخصيات في الغالب الأعم غير مدروسة من الناحية النفسية- وأستثني هنا كما أشرت من قبل، شخصيات **الهاشمي سعيداني** - وتغلب عليها النمطية الجاهزة التي تحول الشخصيات إلى أرقام وأشباح باهتة ودمى خشبية يحركها القاص حسب هواه، ويرسم لها مصيرها حسب منطقه الخاص لا حسب منطق الفن.

والظاهر أن احتفاء قصاصينا الشديد

بالمضمون- وهو احتفاء شائع لدى قصاصينا عامة- وحرصهم على توصيل أفكارهم إلى القارىء بأي ثمن، هو الذي صرفهم عن التفكير في أي جديد على مستوى الشكل أو أية محاولة جادة على مستوى اللغة، وجعلهم يكررون إنتاج نفس الأنماط القصصية المعروفة، نفس الخطاب القصصي الذي ظل سائدا عندنا من عقد السبعينات، إن لم نقل قبل ذلك.

والشيء المؤسف حقا، أن بعض القصاصين لم يسجلوا تراجعا على مستوى النص القصصي السائد فحسب، بل سجلوا تراجعا حتى بالنسبة إلى أنفسهم.(5)

وعلى أية حال، وحتى نكون موضوعيين في تقييمنا لهذه الأعمال، لا بد من تقديم الملاحظتين التاليتين:

1- إن معظم القصاصين الذين نشروا مجموعات قصصية في سنة 1989، ينشرون لأول مرة، ونذكر منهم على سبيل المثال فريد مصمري ورابح خدوسي.

2- هناك عدد معتبر من القصص المنشورة ضمن المجموعات يرجع تاريخ كتابتها- كما تشهد بذلك التواريخ المثبتة في أواخرها إلى سنوات السبعينات وبداية الثمانينات. فأحدث قصة في مجموعة أحمد بودشيشة، على سبيل المثال، تعود إلى نوفمبر 1983، ونفس القول يقال بالنسبة لقصص سعيد الهاشمي، وكذلك قصص محمد دحو، وإن كانت أحدث قليلا.

وبناء على هذين الملاحظتين يمكن أن نعتبر أن ما نشر في سنة 1989 من القصص لا يعبر على مستوى القصة الجزائرية الحقيقي ولا يعد مقياسا صحيحا للحكم عليهافي عقد التسعينات، غير أن هذا لا ينفي القول بأن القصة الجزائرية لم تعرف أي تطور يذكر، وأنها مازالت على المستوى الفني تراوح في مكانها، وأنها تنظر إلى واقع نهاية القرن بمنظور الستينات والسبعينات.

الهوامش

1- في عرض السيدتين كريستيان عاشور وزينب بن علي إشارة إلى مجموعة قصص بالفرنسية فاتني الإطلاع عليها، وهي لسليمان سعدون بعنوان La Femme de Pierre طبع م.و.ك الجزائر سنة 1989، كما علمت مؤخرا أن كلا من القاصين مصطفى نطور وعمار بلحسن قد طبع مجموعة قصصية جديدة في نهاية سنة 1989 أيضا. غير أنني لم أحصل عليهما حتى الآن.

2- انظر مقدمة العربي دحو التي كتبها لمجموعة المتسللة طبع المؤسسة الوطنية للكتاب 1986، ص 8.

3- طبع المؤسسة الوطنية للكتاب 1986

4- أخص بالذكر هنا عامل المصادفة، والطابع الأخلاقي في قصة جريمة بين الورود مما يجردها من كل فن، راجع القصة المذكورة في المجموعة.

5- أقصد هنا على الخصوص محمد دحو الذي سجل تراجعا في مجموعته الجديدة بالقياس إلى مجموعته السابقة عندما ينقشع الغيم، طبع المؤسسة الوطنية للكتاب 1984.

* أرجو أن يفرق القارىء بوضوح بين سعيداني الهاشمي وسعيد الهاشمي.





إن هذا الإستنطاق ليس استنطاقا إحصائيا بقدر ما هو محاولة للمس علاقة النشر بالقارئ، أي مدى العلاقة بين الكتاب والمتلقي ومدى الأخذ بعين الإعتبار هذا القارئ من ناحية ومن ناحية أخرى يبحث عن الثنائية المطروحة الآن والتي لا يجب أن نهملها بأي حال من الأحوال وهي علاقة المبدع بالقارئ، في علاقتهما مع الواقع الإبداعي العام وما موقع هذا الأخير أي (القارئ) من العملية الإبداعية.

-هل هو محايد يتلقى ويصمت؟

-هل هو عنصر فاعل يساهم بطريقة ما في إعادة إنتاج هذا الإبداع إنطلاقا من عالمه المعرفي الخاص؟

-هل هو مساهم في العملية الإنتقائية لواقع النشر والتوزيع الخ....؟

إلى حد الآن إذا كان البعض من المبدعين يحاولون قدر المستطاع التوجه إلى المتلقي، أو إلى فئة قليلة من المتلقين، حتى بالنسبة لأولائك الذين يكتبون إلى قارئ خاص حسب الطلب، نلاحظ أن دور النشر تحاول أن تضع خانات معينة تملؤها عند الضرورة، وكثيرا ما تكون هذه الضرورة تجارية، أو استهلاكية من نوع خاص، وليس ضرورة ثقافية، لأن ما هو موجود في السوق وربما بنسبة 70 ٪

هو لحشو الأدمغة وليس لتحريكها وتحريرها ودفعها إلى مستوى الفعالية.

في عالم يسوده المنطق ويحركه العقل، القارئ هو نقطة من نقاط البدء في العملية الإبداعية والنشر والتوزيع، لكن ما هو واقع، هو أن القارئ آخر من يستشار، هو آخر من يطرق عقله وقلبه لأخذ رأيه فيما يريد كمتلقي، حسب همومه، واختصاصه، والحد الأدنى للوصول إلى داخله كإنسان وسط هذا المجتمع الذي بدأ يسير نحو الخواء الروحي والفكري على كل المستويات

والشعر هنا كعملية ابداعية سامية تحاول لمس داخل الإنسان وتحريك ذاته بصفته طاقة فاعلة في المجتمع ومنفعلة به في ذات الوقت يدخل ضمن هذه الثنائية الخطيرة.

مبدع ←——— متلقي

دار النشر ←——— متلقي

دار النشر ←——— مبدع

نلاحظ في العشرية الأخيرة أن حجم الشعر قد تقلص، على مستوى النشر طبعا، لأن الكلام عن النوعية والكيف يحتاج إلى نظرة نقدية، وبحث مطول خارج هذا المجال، وعملية التقليص هذه طبعا أتت نتيجة لبعض القرارات الرسمية (عالميا حتى) وعربيا بطبيعة الحال - بمعنى أن الشعر لم تعد له الفعالية التجارية المطلوبة، ونحن (أي مجتمعات ثالثية) في حاجة إلى التكنولوجيا والآلية أكثر مما نحن في حاجة إلى تفتيق حالات الإنسان الوجدانية وهمومه من قبل الشعر، إذن نحن في حاجة إلى صنع الإنسان الآلي، وليس الإنسان بلحمه ودمه وإحساساته في كل تشكلاتها.

من هذا المنطلق وغيره من المنطلقات الخطيرة كنقص الأموال والأزمة الإقتصادية، وغياب العملة الصعبة، إلى آخره من المبررات والأعذار والبكاء، التي انعكست على الثقافة بشكل خاص ومن ضمنها النتاج الشعري طبعا.

في عملية النشر دخلت الحسابات التجارية وفكرة الربح السريع على حساب العملية الإبداعية.

أصبحت الأعمال تنشر أما من خلال الإسم وليس من أجل الإسم كقيمة ثقافية وابداعية وحضارية من طرف الناشر، ولكن كإسم معروف يشترى في السوق. أو من خلال الموضوع، وهنا لا تدخل عملية الإختيار والانتقاء الجيدة طبعا، وإنما تماشيا مع الموضة الاستهلاكية حتى على مستوى الإنتاج الثقافي، بمعنى ما يتطلبه الوسط انطلاقا من فكرة التهميش، والإبتعاد عن تحليل الواقع المعيشي ولمسه في كل جروحاته، ما معنى أن نجد كتابا في طريقة كوي الألبسة، وكتابا من أجل الحفاظ علي الأناقة ونعومة الشعر والأظافر. ورشاقة الجسم

ما معنى أن نجد كتبا تحدثنا عن الآخرة. ولا نجد كتبا تحلل لنا هذا الواقع الرديء بدقة وعلمية العبور إلى هذه الآخرة بسلام، وليس للهروب إليها انطلاقا من الهروب من الواقع اليومي المعيش بكل قساوته ورداءته.

-الإبداع هو عملية تنفس واختيار واع- لكنه الآن في عمومه أصبح عملية اختناق، وما نقرأه عو في الكثير من الأحيان إلى الغثيان. لأنه لا يلمس الإنسان حتى في أبسط همومه.

هذا من جهة ومن جهة أخرى، نلاحظ أن الشعر على مستوى دور النشر يخضع لعملية انتقائية صعبة مجحفة في الكثير من الأحيان (طبعا هذا ينطبق على كل العملية الابداعية)

إنطلاقا من لجان القراءة غير المتخصصة إلى الأحكام القيمية والأخلاقية والإيديولوجية، أي بمعنى آخر العداوة الفكرية والسياسية البحتة.

ما معنى أن ينشر ديوان شعر فيه هذه المقاطع مثلا :

أظل أحبك أحنو لنهديك

وتولجيدك أصغي لشدوك أجري وراءك

أحلم يا الشفتين ويا القبلات؟!

ويا المقلتين وخصلة شعر

وضماعمري.. وتطويق خصر

وشدي لصدرك. لنهدك

لجفنك لشعرك

***

أبيح لأجلك كل حرام !!

أحرم كل حلال !!

واضرب عنق الإمام

(الشعر للعربي دحو)

في حين يمنع ديوان آخر من النشر ويكتب في التقارير، شعر ايديولوجي شعر إباحي- قصائد فيها كلمات لا تتماشى والذوق العام، قصائد فيها الكثير من الشعارات والتهجم على أفكار الآخرين في حين نجد أيضا «دواوين» تنشر، فيها ما يلي مثلا :

عجبي من الزمن العجاب الفن تدسه الحمير

وأيضا نجد:

جيلا حسينيا يثور على المسالمات المقيتة

سيفا على جيف اليسار المر والدمن الآثمة !

شعر محمد الغماري

وأيضا نجد ما يلي:

انا التكفر بالحضارة حين يحملها الصليب

سنقامر هل الوجدان غريب

ورداء يلمعها القريب

تغري ياضفات اليسار
بالهاربين من اللهيب إلى اللجوء المستعار!
بالقارئين الغيب (تحتيا) أو (فوقيا) المسار!
لهم الشعارات الخواء
وللشعوب صدى (المدار)!
منهم وكم عانى الجياع مواسم الزبد المثار

داخل هذه الحركة وهذا السياق يدخل القارئ كفرضية يجب أن تطرح للإختبار والمناقشة. لأن القارئ ليس معزولا على الإطلاق وليس مجرد تصور وهمي ، ولكنه حقيقة تفرض نفسها، فهو ينتمي بشكل حميمي أو بشكل تنافري للنص وله موقعه الخاص داخل هذا النص الذي يساهم بطريقة أو بأخرى في انتاجه

فالقارئ الشعري (بما أننا نتكلم عن الشعر) إذن ليس ديكورا، ولكنه يدخل ضمن فهم السيرورة الإجتماعية والجمالية للنص الشعري بشكل عام.

إن القارئ داخل هذا السياق بشكل فاعلية أدبية وفاعلية اجتماعية كما تحدده المدرسة الألمانية مثلا التي وضعته داخل سياق النص الشعري ذاته، فالقارئ اذن هو المتذوق والمتعامل مع هذا النص، والسؤال الذي يفرض جدليته هنا كيف نصنع القارئ ، القارئ في مجتمعاتنا التي أسقطوها في العملية الإستهلاكية الجانبية على كل المستويات، وإذا كان الكتاب يلعب دورا مهما في صناعة هذا القارئ فأين هو هذا الكتاب، سواء فيما يخص المحتوى -أو فيما يخص الأسعار، أوحتى الطريقة التي يقدم بها الكتاب انطلاقا من الطباعة إلى الورق، إلى كل التقنيات والفنيات التي تحتاج لها عملية انتاج الكتاب،

تعالوا نتفحص أسعار هذه الكتب :

-29.50 دج. مقاطع من ديوان الرفض مصطفى محمد الغماري (91ص) المؤسسة الوطنية للكتاب 1989

-28 دج. أمازيغ جزائري عاشق -العربي دحو (74ص) ENAL 1988.

-29.50 دج. مآسي وأين الآسي؟ أبو الحسن على بن صالح (138) ENAL.

-31.50 دج. أعراس الملح- عثمان لوصيق. 94 صفحة. ENAL 1988

-67.00 دج. جمال عمراني -VERS L'AMANT- ENAL 1989 (116 ص)

- 25 دج. NASSIRA AZZOUZ- LES PORTES DU SOLEIL - ENAL -1988

-30.00 دج. LES POEMES DE SI MOHAND, MOULOUD RER- EDITIONS . BOUCHENE 1989 - RAOUN

من خلال هذه الأسعار تطرح الأسئلة المحرجة نفسها.

-هل الكتاب يسعر من خلال محتواه، أو من خلال حجمه، أم من خلال اسم صاحبه، لا يمكننا أن نجد أجوبة مقنعة بأي شكل من الأشكال.

-كتاب جمال عمراني- يتوزع على 94 ص. وسعره 67 دينار.

-كتاب مآسي وأين الآسي يتوزع على 138 ص وسعره 29.50 دج.

حتى إذا فرضنا أن العملية مقصودة مثلا لتقليص القراء باللغة الفرنسية فهذه الفرضية لا تستقيم إلى حد كبيرلأن ديوان (نصيرة عزوز) يتوزع على 85 صفحة بالفرنسية وسعره 25 دينار، وهنا سؤال آخر يطرح نفسه، هل هو استنقاص من قيمة الكتابة النسائية، في حين نجد ديوان العربي دحو يتوزع على 74 ص. وسعره 28 دينار، إذن ربما يسعر الكتاب انطلاقا من الإسم، وربما هذا ما ينطبق إلى حد ما على شعر جمال عمراني.أو على الموضوع، لأننا نجد المحتوى الديني يباع بنفس السعر .

العداوة مع الإبداعات الحداثية تاريخية، مرتبطة في أساسها ببرامجنا التعليمية من هنا يطرح السؤال القديم نفسه من جديد.

ما هو العقل الذي يسطر البرامج التعليمية؟

العقل الذي يعرف توفيق الحكيم بالعصا- والطاهر وطار (بالاصلعة واليري) وطه حسين بالعمى.

وتقف هذه الأسماء عند هذا الحد، دون أن يعرف الطالب من هو توفيق الحكيم ولا الطاهر وطار، ولا طه حسين.

والطالب لا يعرف من الشعر إلا أسماء بعض المعلقات وبعض أشعار محمد العيد، والنشيد الوطني لمفدي زكريا.

إن الشعر كنقطة حساسة مرتبطة بالإنسان في كل جزئياته يمثل عنصرا خطيرا في عملية التوعية، حتى ولو اتهمناه بالمباشرة والتبشيرية والتقريرية السياسية أو الافراط في الذاتية، يبقى همه الأساسي هو الإنسان في معظم حالاته.

لكن هذا الشعر الذي يدخل في سرية إلى حميمية الإنسان لا نجده في الكتب الدراسية ابتداء من الشعراء الجزائريين إلى الشعراء العرب أو العالميين .

إن هذه العملية تحاول أن تخلق عداوة بين القارئ والشاعر الجديد بل بين حس سماعي قديم وشعر جديد، بين أذن موسيقية قديمة وأذن موسيقية جديدة، وهنا يطرح السؤال كيف نصنع القارئ، كيف نغير ذوقه وسمعه بعد أن تعود على موسيقا معينة متمثلة في القصيدة الكلاسيكية وحين نجيب على هذا السؤال سنعرف أين هو القارئ المتخصص.

لم نعد نبحث عن دغدغة الواقع، ووشوشة أسراره في حميمية مطلقة، بل الواقع الجديد منذ بداية الثمانينات يضعنا في موقف استفزازي مع ما يسمى بالواقع الثقافي العام، كما يضعنا في

موقع البحث عن الداء، وليس البحث عن المبررات الكافية لتقبل الوضع كما هو ومحاولة التغيير بعد ذلك. كما فعلنا بحماس السبعينات لكننا الآن أمام موقف اختياري آخر هو موت الثقافة أو حياتها ضمن شروط أخرى، ساهمنا في خلقها بشكل أو بآخر، ولو بصمتنا وحيادنا في بعض الأحيان.

نلاحظ أن عمليات الإنعاش والتي مورست على كل المستويات لم تعد نافعة بأي شكل من الأشكال، لأننا إذا وجدنا المخدر والمسكنات، لا نجد خيط العملية الجراحية، وبالتالي الجرح الذي فتح في جسم الثقافة في هذا البلد، وبعد أن مورست عملية التخدير وأعطيت المسكنات التي انتهى مفعولها بقي الجرح مفتوحا إلى حد الآن.

نحن في مرحلة اختلط فيها مفهوم الثقافة بمفهوم الفولكلور، وحالات الرفاه بمعنى (LE PRESTIGE)

وبعملية إحصائية لبعض العناوين الكثيرة في بعض المناسبات الثقافية بين قوسين. نسمع مثلا

-أسبوع ثقافي

-أيام ثقافية

-نشاط ثقافي

-مسابقة ثقافية

وبعد أن نذهب للتجوال في أروقة الثقافة نجد :

-مسابقة وطنية في فن تصفيف الشعر.

-مسابقة وطنية لمختلف أنواع المأكولات الجزائرية والعالمية.

-مسابقة في عرض الأزياء

-القافلة الثقافية لسنة 2000

زيادة على هذه النشاطات الثقافية المزعومة والتي لسنا ضدها كجزء من الفولكلور العام والثقافة الشعبية ولو لفئة معينة، نجد أيضا مفهومات أخرى سائدة من فكرة المجلات الثقافية، ولو بحثنا في هذه المجلات نجدها عبارة عن دعاية مجانية لأجواء استهلاكية لا علاقة لها بأجواء الثقافة الحقيقية ولا بطموحات الناس الطيبين في هذا البلد.

نجد LES DUNES كثبان و CULTURE ثقافات، في حين تصدر مجلة نسائية جميلة عن وزارة الثقافة مقبولة إلى حد كبير ، لكنها تتوقف عند العدد الصفر يمكننا أن نطرح السؤال التالي، والذي أراه مشروعا. وهي مجلة جميلة.

كيف نزدهر القراءة؟

وإذا أجبت أقول :

-بتحرير الطاقات

-بفتح مجالات النقاش- والحوار

-بالتربية الذوقية والفكرية للتعود على إصدار الأحكام الصحيحة

-وبالمبادرات الثقافية والفكرية على كل المستويات

لكن كل هذا لن يتحقق إلا بشرط أساسي. وهو وجود منابر الحوار، والنقاش، وجود المنابر التي تبرز فيها الطاقات وتتحرر، سواء من كسلها، أو من خوفها، أو من مواقفها المسبقة التي لا زالت سائدة إلى حد الآن.

-كيف نخلق الجدل الفكري وجرائدنا الوطنية تنشر ما يبعث على الغثيان.

-كيف نخلق الجدل الفكري وفئات تهدد بيع أناس لم تقرأ لهم

-كيف نخلق الجدل الفكري وتحرر الطاقات ومحاكم التفتيش تطل علينا من جديد تشرح قلوبنا لتستفسر عن لون دمها، وتحمل بين جنباتها، صكوك التوبة والغفران، ومفاتيح الجنة التي لم تفتح بعد حتى للمبشرين بها.

-نحن في زمن أكبر شتيمة فيه هي الثقافة.

-ماذا نقول، حين تأتينا كتب مهربة من دول مجاورة لإتمام بحث أو دراسة لأن العلاقات السياسية فرضت التأشيرة وحسن السلوك وحسن المعاملة على العملية الثقافية في حد ذاتها التي يجب أن تكون تابعة أو لن تتحرك.تهرب الكتاب كما تهرب البضائع المحرمة.

وماذا نقول حين يطبع كتاب ويعجن من جديد لأنه يحمل اسم واحد من المغضوب عليهم وهما.

وماذا نقول حين يصدر كتاب ويمنع من الدخول، لأنه يستنطق ذاكرة منسية في جرح تاريخنا الذي لم يكتب بعد، والذي يبدأ من الصفر، مع زعامة زعيم من الزعماء، ينسف الماضي، بإيجابياته وسلبياته، ويعوم الحاضر، ويحنط المستقبل إلى حين.

وماذا نقول حين تعاد طباعة كتاب في المؤسسة الوطنية ويصور من أوله إلى آخره حتى بقائمة الكتب التي نشرتها الدار الأولى التي نشر فيها.

إن التاريخ يهدينا بعض الدمعات الحارة ونحن نتكلم عن المنابر الثقافية وأولها الصحف والمجلات المتخصصة.

منذ العشرينات من هذا القرن، المتهم في بداياته بالتخلف، والأمية. كانت هناك جرائد ومجلات، ودوريات، ربما بعدد مثقفي تلك المرحلة والتي كان يمولها سواء مثقفون أو رجال إصلاح أو تجارا بالرغم من معرفتهم المسبقة بالخسارة التي يمكن أن تلحق بهم من طرف المستعمر، وهكذا إلى مرحلة الاستقلال حيث ساعدت مجلة الثقافة والأصالة والشعب الأسبوعي وغيرها مثل آمال فيما بعد على إبراز بعض المواهب المتميزة والتي خطت لنفسها طريق اختيار الكتابة.

فأين هي المنابر الآن تخرج لنا صوتا شعريا، أو موهبة قصصية أو وجها روائيا أو حسا نقديا ما.

هناك لغم ما في ساحتنا الثقافية، وابتداء من التقسيم المدسوس منذ السبعينات.

أو بين معربين في حد ذاتهم انطلاقا من التهم المجانية والأفكار المسبقة.

اللغم الآن، هو النقطة الانتهازية التي سقط فيها المثقف الذي ينطبق عليه المثل الشعبي (النعامة جات تمشي مشيت الحمام نسيت مشيتها) أو كالنعامة التي خبئت رأسها في الرمل وتوهمت أنها خبأت كل جسدها.

المثقف لم يتنصل من عباءة الانتهازية يوهم الناس أنه هو، هو، ولكنه يبحث في الوقت نفسه عن استرضاء السلطة بغباء، لأن السلطة إلى حد ذاتها ليست في حاجة له بل تحاول خلق نموذجها الخاص بها كسلطة.

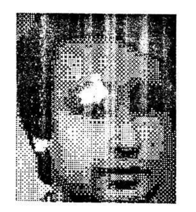
الثقافة موقف وفي الوقت نفسه هي بحث واع عن موقع ما في هذا المجتمع، ولذلك فالثقافة نقيض التملق والانتهازية والوقوف في الوسط، كمن هو لا من أهل الجنة ولا من أهل النار.



الخطاب النقدي في الجزائر



حول بعض الكتابات النقدية سنة 1989



الأستاذ حمزة الزاوي

1-التعريف

يعلن بارت في كتابه الهام، النقد والحقيقة بأن النقد ليس هو العلم (1) والواقع ان هذه المقولة البارتية تعبر عن حقيقة العملية النقدية، لانها تتموضع في قلب النقاش المحترم حول هذا الموضوع.

ان موقف بارت، هو موقف بين القديم والجديد، القديم بما يحويه من اتجاهات وممارسات نقدية، والجديد وما يبشر به ويروج له من تقنيات ومفاهيم ومصطلحات ونظريات نقدية.

ليس النقد هو العلم، فالاول يعالج المعنى والاخر ينتجها. والمعالجة هذه، تتخذ اللغة او ما يسميه بارت ما فوق اللغة Meta-Langage- (2). وهي الصيغة التي تعالج خطابا وتنتج خطابا آخر. لذلك فهو قول ثاني أو قول واصف، يختلف باختلاف الأفراد واختلاف الثقافات والأزمنة.

أولا: لان كل الازمنة تختلف في احكامها وتقييمها وقراءتها، وانتاج خطابها باختلاف المشكلات والاسئلة المطروحة عليها (3).

ثانيا: ان هناك ما هو دائم وما هو متغير بتغير العصور. فما هو صالح اليوم لقراءة هذا النص او ذاك يصبح غير مقنع غدا.

وإذا كنا لا نريد ان ندخل هنا في استعراض لكافة اتجاهات النقد الغربي المعاصر واكتفينا بالتلميح إلى هذا الموقف النقدي، فاننا نعتقد ان مثل هذا الموقف يقترب من الصحة في تحديد النقد بوصفه يقع بين القراءة العادية وبين العلم الذي ينتج مفاهيم، ومصطلحات قد يفيد منها النقد وهو ينتج خطاب على خطاب أول، هو الخطاب الأدبي بوصفه خطاب معقد ويحتمل عدة معالجات قد تكون متباينة حسب المرجعية التي تنتمي إليها.

ويمكننا الآن أن نحدد أربعة اتجاهات كبيرة -ليست وحيدة- ولكنها المهيمنة على النقد الغربي المعاصر. الاتجاه الأول والمتمثل في النقد الوجودي مع سارتر الخ...

الاتجاه الثاني يتمثل في النقد الماركسي مع لوكاش، غولدمان، ماشري الخ...

الاتجاه الثالث يمثله النقد المرتكز على التحليل النفسي مع شارل موران، غاستون باشلار...

الاتجاه الرابع مع النقد البنيوي بمختلف اتجاهاته.

ومعلوم أن هذه الاتجاهات النقدية وغيرها، ارتبطت واعتمدت على فلسفات حديثة ومعاصرة.

2-اشكالية الخطاب النقدي العربي:

بعد هذه المقدمة- ما موقع النقد العربي المعاصر، ما هي علاقته بالنقد الغربي، كيف ينتج خطابه؟ ستكون إجابتنا على هذه الأسئلة مكثفة وجد مختصرة.

يعترف د.محمد برادة في دراسته عن الناقد محمد مندور: ان حصيلة النقد منذ بداية هذا القرن حصيلة عجفاء. سواء في مجال تحليل الشروط الاجتماعية للانتاج الأدبي أو في مجال الابحاث اللسانية والجمالية... ذلك انه بالرغم من كثرة الرسائل الجامعية والدراسات المتخصصة في الأدب العربي، يبقى معظم هذه الكتابات منغلقا في مفاهيم ومناهج لا تاريخية وانطباعية، وان كان هؤلاء الدارسون يكثرون من اعلان تشبثهم بالمبادئ "العلمية" خاصة في المقدمات والخواتم"(4)

والواقع ان كلام الدكتور برادة ليس مبالغا فيه إن ما سمي بأزمة النقد العربي منذ سنوات له ما يبرره، خاصة إذا استثنينا بعض الدراسات. ذلك ان هذه الـ اشكالية المرتبطة بالخطاب النقدي هي اشكالية متعددة. الشيء الذي أوحى للبعض باستعمال مصطلح أزمة. ويمكننا في هذا المقام أن نتناول هذه الاشكالية بوصفها اشكالية متعددة العناصر نكتفي بذكر بعضها:

-أولا: ان ارتباط النقد العربي باتجاهات النقد

الغربي هو ارتباط متخلف كما وانه ارتباط اسقاطي. متخلف لأنه لا يتعامل مع الأدوات النقدية في الغرب في حينها ولكنه يتأخر عليها وبذلك تكون أسئلته ونتائجه متجاوزة- اسقاطي على أساس ان الممارسة النقدية عندنا غالبا ما تكون جاهلة للأدوات المعرفية والمنهجية التي تستعملها وبذلك يتم اسقاطها بطريقة عشوائية على خطاب أدبي يختلف اختلافا جوهريا عن الخطاب الأدبي الغربي كخطاب مهموم ومسكون بخلفيات اجتماعية معرفية وابداعية خاصة به.

-ثانيا: ان جانبا كبيرا من النقد العربي الحديث والمعاصر متخلف، ومؤطر بالجهل المنهجي والمعرفي، وهو ما يسميه العروي بالنقد الوضعي النزعة(5). وهو نقد يغطي جزءا كبيرا من ما يمكن تسميته بالنقد الجامعي، والنقد الحر المنتج خارج أسوار الجامعات. فإشكالية هذا النقد أي النقد العربي- انه لا يقيم أي وزن للتراكم العلمي الحاصل في مجال العلوم الإنسانية عند الآخر وغالبا ما يكون نقدا انطباعيا بحتا.

إن النقد العربي باعتباره "ميتانص" لا يقيم حدودا بينه وبين النص الأول الذي ينكب على معالجته، بل التداخل بينه وبين النص المعالج هو السمة التي تطبع خطابه، الأمر الذي أدى إلى اختلاط شبه كامل بين الخطاب الأول والخطاب المقام عليه وكان من نتائج ذلك:

1- انتاج خطاب في طبيعة تلقينية Didac--tique-- إنه خطاب تعليمي وتلقيني لصاحب النص الأول.

2- انتاج خطاب تفسيري يتسم بالمدرسية يضع نفسه بمثابة وسيط رسمي بينه وبين القارئ.

ومع ذلك فإن الخطاب النقدي العربي لا يخلو من استثناءات تعتبر علامات بارزة في مسارنا النقد بدءا من " في الشعر الجاهلي" للدكتور طه حسين إلى بعض الكتابات النقدية المعاصرة. تلك كانت ملاحظات أولية وسريعة حول إشكالية الخطاب النقدي العربي.

3-الخطاب النقدي في الجزائر:

اعترف ان كل حديث عن الخطاب النقدي في الجزائر هو مغامرة غير مأمونة، نظرا لمحدودية الخطاب النقدي بل ولانعدامه في كثير من الأحيان.

ومع ذلك، فإن تحاشي حديث مثل هذا، لا يعد حلا مقبولا. خاصة إذا كنا نريد للحركة النقدية في الجزائر ان تواجه نفسها وتقوم بقراءة مكوناتها المعرفية وهي كما نعلم فقيرة في مجالها..

في بداية هذا الحديث نتساءل هل يمكننا ان نصف هذه الوضعية بالأزمة؟

الواقع ان إطلاق الأحكام الوصفية من البداية ليس من العقلانية ولا من العلمية في شيء. إلا أن استعمال هذا المصطلح للتعبير عن واقع ثقافي، هو الواقع بعينه. ذلك ان الأزمة في خطابنا النقدي هي ازمة شاملة في مجالات أخرى سياسية اجتماعية الخ...

إن المجتمع الجزائري مجتمع مأزوم في حركيته الشاملة. فمنذ الاستقلال لم يكف عن إنتاج وإعادة انتاج الأزمنة في كل أبعادها. ذلك ان بناء المجتمع الجديد، الذي كان مشروع الدولة منذ خروج الاستعمار، كان دائما يصطدم بغياب المشروع الحضاري المتكامل، ونقصد به المشروع الاجتماعي السياسي، الاقتصادي والفكري، ولقد كان لهذا الغياب أثر بالغ وسلبي على ديناميكية الحركة الاجتماعية، والاقتصادية والسياسية داخل المجتمع الجزائري المعاصر. وإذا كان من واجبنا ونحن نتحدث عن مسيرة المجتمع الجزائري، ان لا نغفل تلك الانجازات الكبيرة التي تحققت على مستويات عديدة اقتصادية اجتماعية وثقافية، فان تلك الانجازات كانت في معظمها معزولة عن بعضها البعض. ولا تحمل ضمن اطار ورؤية واحدة ومتكاملة، الشيء الذي أدى إلى

بروزأزمة مصاحبة لكل القطاعات. وهي أزمة كانت تعلن منذ البداية عن نهاية الشعبوية (الخطاب- الممارسة. حسب تعبير أحد الاجتماعيين الجزائريين (6) إذا فالأزمة هي أزمة شاملة، وواقع الخطاب النقدي كجزء من واقع الحركة الثقافية والابداعية في الجزائر لا يستثني من ذلك. ومع ان الحركة الابداعية سواء بالعربية أو الفرنسية لم تنقطع عن العطاء بل ان انتاجها كان غزيرا وعلى مستوى راقي في بعض الأحيان. فإن بروز حركة نقدية مصاحبة لها كان شبه منعدم خاصة باللغة العربية.

والحديث عن الخطاب النقدي يضطرنا إلى تحديد طبيعته. وهو تحديد يحيلنا على ماضيه وحاضره. فالخطاب النقدي يمكن تقسيمه إلى خطاب صادر باللغة العربية وآخر باللغة الفرنسية كما ينقسم إلى خطاب جامعي وآخر حر. إلا ان هذا التقسيم لن نورده هنا بل سنضطر إلى تقديم احكام تقييمه عامة على ما صدر منه مطبوعا.

1-الخطاب النقدي باللغة الفرنسية: لا شك ان الحركة النقدية المكتوبة بالفرنسية على الرغم من عزلتها ومحدوديتها، تعبر عن ممارسة جادة في مجال تقييمها للأعمال الصادرة باللغة الفرنسية ابداعا. والملاحظة ان الممارسين والمنتجين لهذا الخطاب. غالبا ما ينتمون إلى قطاع البحث الأكاديمي. يكفي ان نذكر هنا ببعض الأمثلة القريبة مثل أعمال نجاة خدة وكريستيان عاشور.

والشيء الملاحظ على هذا الخطاب النقدي المنتج باللغة الفرنسية ورغم موضوعيته وتطبيقه لمناهج يرتبط بها نظرا لكونه يعمل في محيط ومرجعية غربية.

وابتعاده عن تلك الأحكام القيمة والانطباعية، فإنه يهمل إلى حد بعيد الحركة الأدبية الصادرة باللغة العربية ولا يشير إليها أو إلى بعض اقطابها إلا نادرا.

إن هذا الخطاب بقدر ما يريد أن يتحلى بالموضوعية والذاتية النزيهة، بقدر ما يبتعد عن مكونات العناصر الابداعية التي تطبع انتاج الخطاب الأدبي الصادر باللغة الفرنسية بوصفه يمثل ابداعية تختلف وتناقض ابداعية الآخر. كما انه خطاب نقدي لا يهتم بما يصدر حديثا. فأغلب ما نشر في السنوات الأخيرة، رواية، قصة، شعرا ومسرحا بقي من السكوت عليه، اللهم بعض الانطباعات المبسطة الصادرة في الصحف الوطنية.

وما يصدر الآن من كتب نقدية أو مقالات في مجلات نقدية متخصصة، لا يعدو أن يكون تكرارا واجترارا في تناول أعمال كتاب كمولود فرعون، محمد ديب، كاتب ياسين.

2-الخطاب النقدي باللغة العربية.

واقع الحركة النقدية باللغة العربية ليس متنوعا، نظرا لانحصار وتقوقع الحركة الثقافية في الجزائر على نفسها، وعدم ارتباطها بالممارسة النقدية والفكرية العالمية إلا بشكل هامشي كما هو الحال مع الخطاب النقدي المشرقي، كما ان الممارسة النقدية ارتبطت بأجواء فكرية وثقافية عامة عاشها المجتمع الجزائري كجزء من الأزمة العامة في تطورها البنيوي.

ويمكننا ان نرصد لحظتين هي عبارة عن اتجاهين في تطور هذا الخطاب:

أ- **الخطاب النقدي الانطباعي** ونقصد به ذلك الخطاب الذي لا يرتبط بأدوات اجرائية ومفهومية ذات ابعاد نظرية وفلسفية. وقد ساد هذا النوع من النقد ولا يزال لحد الآن هو المهيمن على مجمل الأدبيات النقدية الجزائرية.

هناك أسماء بارزة تمثل هذا الاتجاه ك: د. أبو القاسم سعد الله، د.عبد الله الركيبي،د.محمد مصايف، عمر بن قينة، د.عبد المالك مرتاض الخ..

والملاحظة ان تطور هذا الخطاب نحو التعامل مع النظريات النقدية المعاصرة قد حدث في

السنوات الأخيرة خاصة في كتابات د.مرتاض الذي يحاول سد الفراغ الحاصل في هذا المجال، ولكن تبقى هذه المحاولات نوع من الطرف الفكري والتزييني لخطاب لم يحدث القطيعة مع لغة ومناهج كلاسيكية هي جوهر الخطاب النقدي الانطباعي.

ب- الخطاب النقدي الايديولوجي. كل خطاب هو خطاب ايديولوجي، ومحاولة وضع قطيعة بين ما هو ايديولوجي وما هو معرفي ليس له ما يبرزه علميا.

وما نعتبره هنا خطاب ايديولوجي هو ذلك الخطاب المرتبط بالنقد الأدبي الماركسي. وهو ارتباط منهجي ومعرفي يصدر غالبا عن قناعة وهم ثقافي وبممارسة تريد ان تقدم تفسيرا تاريخيا لطبيعة النص ولابعاده.

ويتخذ هذا الخطاب عدة توجهات هي عبارة عن قراءات ونتائج مختلفة نظرا لتفسير وتطبيق كل ناقد يمارس للأدوات الاجرائية التي تقدمها النظرية أو قل النظريات النقدية المتخذة من الماركسية مرجعيتها الأساسية.

و يمثل هذا الاتجاه أغلب النقاد أو على الأقل المساهمين في الحركة النقدية الشابة في الجزائر كمحمد ساري، مخلوف عامر، الأعرج واسيني الخ...

وتعتبر نتائج هذا الخطاب النقدي من الأهمية، بحيث استطاع ان يتخلص من تلك الدردشة النقدية التي سادت الخطاب النقدي الانطباعي لسنوات طويلة.

عبر تطبيق منهجية واضحة ومتعددة الابعاد في تعاملها مع النص الأدبي، كالخطاب الايديولوجي معبر عن حركة اجتماعية ووعي تاريخي معين، دون أن نغفل القول بأن هذا الخطاب النقدي، كخطاب ايديولوجي لم يرق إلى مستوى التعامل مع النص الأدبي بوصفه صرحا تركيبيا لمستويات متعددة: دلاليا، تركيبيا، لغويا، ايديولوجيا ومعرفيا. وهو ما يتطلب في الواقع عدة قراءات داخل القراءة الواحدة.

بقي لنا أن نشير إلى أن الخطاب النقدي باللغة العربية لا يعبر هو كذلك، أية أهمية إلى النص الابداعي المكتوب باللغة الفرنسية. وهي نفس الملاحظة التي يشترك فيها مع الخطاب النقدي باللغة الفرنسية.

4- حول بعض الكتابات النقدية سنة 1989

عندما ندرس النص النقدي فاننا ننتج خطاب ثالث فالخطاب النقدي هو خطابا ثانيا منتج حول خطاب أول هو النص الأدبي أو العمل الفني. من هنا اشكالية انتاج هذا الخطاب الذي يعتبر والحالة هذه قراءة متداخلة مع خطاب يملك نفس الوسائل الاجرائية منهجيا ومعرفيا.

سينصب اهتمامنا على قراءة بعض الأعمال "النقدية" التي صدرت عن المؤسسة الوطنية للكتاب سنة 1989. وستقتصر هذه المعالجة على نقد المكونات الأساسية التي اعتمدت تلك الخطابات النقدية اسسا لتحليلها ومقاربتها ونتائجها.

أ. شظايا النقد والأدب بين الوصفية والانطباعية الساذجة

السيدة عمارية بلال (أم سهام) شاعرة، قاصة وناقدة إلا أن اهتمامنا سينصب على قراءة كتابها «النقدي» المعنون: **شظايا النقد والأدب** -دراسات أدبية- الصادر سنة 1989 والكتاب من الحجم المتوسط يمتد عبر 141 صفحة (7)

سلمنا في بداية هذه الدراسة مع الناقد الفرنسي رولان بارت بان كل قراءة نقدية هي قراءة ذاتية موضوعية لذا فإن قراءة خطاب هذا الكتاب ستحترم قدر المستطاع تلك الثنائية المتحكمة في العملية النقدية بشكل متوازن دون الاخلال بخلفية الممارسة النقدية المعلنة في هذا الكتاب لا يمكننا الحديث عن خطاب واحد يشد مجموع المقالات. فالأقسام الثلاثة التي يتكون

منها، هي عبارة عن مجالات مختلفة يمكن تحديدها كالآتي:

القسم الأول: دراسات عن الأدب الشعبي في الجزائر.

القسم الثاني : وجهة نظر حول بعض الكتاب في مجالات مختلفة كالشاعر الحبيب بناس وعبد العزيز بلال اقتصادي من المغرب الأقصى عبر خطب تأبينية وقصائد مهداة إلى روحه. تحرير المرأة وأثره في شعر شوقي، أنا متعب بعروبتي وهي قصيدة لنزار قباني.

أزراج عمر من خلال كتابه "حضور" مقالات في الأدب والحياة.

القسم الثالث: انطباعات خرجت بها الكاتبة عبر حضورها لمهرجانات وملتقيات، كملتقى سعيدة للقصة القصيرة، مهرجان مفدي زكريا، ابن خلدون والملتقى الأول للنقد المقام بوهران.

والواقع ان القارئ ليحار كيف يتم ولوج هذه النصوص المتباعدة يمكننا أن نقترح قراءة تجمع بين التجزيء والجمع في آن واحد، حتى تتمكن من لمس التشوش المنهجي والمعرفي التي هي أساس هذه الكتابات.

في القسم الأول طرح للأدب الشعبي من شعر وأمثال تم بعد ذلك للشعر الشعبي في منطقة القبائل. وحديث عن تخصيص ملحق النادي الأدبي لملف حول الأدب الشعبي.

القاسم المشترك بين هذه النصوص الأولى هو دراسة الأدب الشعبي ولفت الانتباه إلى هذا الجانب المهمل من تراثنا الأدبي والثقافي.

ولكن ما هي الاشكالية التي يطرحها هنا الخطاب النقدي إذا جازلنا ان نعتبره خطابا نقديا. الدردشة الكلامية هي طابع هذا الخطاب، حيث يقيم لنفسه صرحا تلقينيا وتوجيهيا، فالنصوص تخضع إلى تعليق مشوش دون هدف منهجي معين ودون أن يتموضع في سياقه الابداعي الذي هو تعبير عنه. اما على المستوى النظري، فان هذه الدراسات -الدردشة تخلو من مرجعية مؤطرة للبحث المقدم، علما بأن هناك كتابات علمية سواء في الجزائر أو العالم العربي تقدمت خطوات واسعة في اقترابها من دراسة هذه الظاهرة الاجتماعية الثقافية كأبحاث محمد بلحافوي، مولود معمري، يلس شاوش عبد الحميد بورايو، عبد الملك مرتاض.

وكان من المفروض التعامل مع هذه الأبحاث كنصوص تخدم ما تطرحه هذه المقالات. أما القسم الثاني وهو أكثر الأقسام من حيث اختلاف مواضيعه فإن الكاتبة تحاول في بعض هذه المقالات ان تتبنى منهجا تحدده بطبيعة النصوص المدروسة كالمرأة وتحررها في شعر شوقي والعروبة في قصيدة نزار قباني. دون أن تتقيد بقراءة نصوص في التعامل مع النص المبدع كنص اشكالي يحتمل الغوص في كنهه.

ولأن كل اقتراب نقدي يفترض استراتيجية معينة لاقترابه فإن أم سهام تعتقد أن تلك الاستراتيجية تكمن في عودتها الانتقائية لدراسات سابقة حول الموضوع، كما هو الشأن بالنسبة لدراستها حول المرأة وأثر الدعوة إلى تحريرها في شعر شوقي.

وإذا كان القسم الثالث ليس سوى وجهة نظر في مهرجانات ثقافية مقامة فإن الملاحظة التي يمكننا أن نأبن بها هذا الخطاب الذي يعتمد الدردشة كأسلوب لمقاربة النصوص الابداعية وبعض الظواهر والممارسات الثقافية هو ان الكتابة النقدية عندنا، ومثل هذا الكتاب تعبير عن بعضها.

لا يضع لنفسه حدودا يقيم من خلالها نوعية الخطاب النقدي الذي ينتجه بل الاندفاعية المطلقة هي التي تجعله يتطاول ليس فقط كل نشرها في الصحف اليومية وهو أمر مشروع ولكن على تجميعها ونشرها في كتاب.

<u>ب- الخطاب النقدي الايديولوجي في كتاب</u>

الطاهر وطار وتجربة الكتابة الواقعية(8) الكتاب الذي خصصه د. الأعرج واسيني لعالم وطار الروائي بوصفه ممثلا بارزا لتيار الواقعية الاشتراكية في الأدب العربي. إلتزم منذ البداية باتخاذ استراتيجية للمقاربة هي الاعتماد المنهجي والمعرفي على ادوات ومفاهيم تحدد منطلقات النقد الماركسي أو بشكل أدق جانبا من النقد الحديث، وذلك إنطلاقا من ان كل حديث له صلة بالأدب، أي كل خطاب نقدي، ينطلق من مفهوم ما عن الأدب "(9) وحتى يكون الناقد واضحا مع جهازه المفهومي المستعمل، فإنه يمهد لهذه الدراسات؛ التي تنكب على تحليل العوامل الروائية بدءا من اللاز وانتهاء برواية الحوات والقصر، بدراسته حول الاصول التاريخية للواقعية الاشتراكية في الأدب الجزائري. في هذه المقدمة المدخل يعرض الباحث إلى جذور الواقعية الاشتراكية في الانتاج الأدبي وارتباطها بحركة المجتمعات المعاصرة وبالصراع بين المد الاشتراكي مع القوى التي تريد أن تحتفظ بالهيمنة على كل المستويات.

" والواقعية الاشتراكية في الأدب كشكل جمالي ونضالي وعبر اسهامات عديدة لأدباء وفنانين تكتسب ذلك البعد الانساني لتصبح النتاج الشرعي للتاريخ البشري في تطوره بكل ما يحمل هذا التطور من تناقضات"(10)

ثم ينتقل الباحث إلى افرازات المجتمع الجزائري في عقد السبعينات والتي أنجبت ابداعات تواكب انجازاتها الاقتصادية والاجتماعية والسياسية والثقافية. ويعتبر واسيني "وطار" ممثلا بارزا لهذه المواكبة الجدلية التي تجمع بين السياسي والروائي، بين الايديولوجي والفني، بين الكتابة والتحزب، بين الطبقات والابداع.(11).

عند هذا المستوى يقترح الباحث المتن الروائي لقراءته على ضوء ما انجزه المبدع في مسيرته المواكبة لحركة المجتمع والناقد له.

يبدأ الخطاب النقدي بفك مكتزمات البناء المكون لصرح العمل الابداعي عند المبدع وتكون رواية اللاز هي المنطلق: في اللاز يضع الروائي أسس العمار الذي يبدأ في تشييده. في اللاز تعاد قراءة التاريخ وسرد أحداثه من وجهة نظر مدافعة عن الإنسان الحامل للوعي الممكن.

وفي شخصية اللاز تعبير عن الانسان وهو يتساهم في بناء التاريخ المعاصر للجزائر. ومصير شخصية اللاز هو مصير كل الشخصيات الفاعلة في عالم وطار المحرك بوعي أو بدون وعي منها. يقول واسيني: ان شخصيات الطاهر وطار وفي مختلف رواياته تقترب دائما من الحقيقة الاجتماعية بحسها الطبقي التاريخي ربما بدون وعي منها، لكن هذا الحس يتطور لديها على أرضية الواقع الذي تعيشه بكل تناقضه فالوعي التاريخي لم يكن مفروضا عليها برغبة ملحة من طرف الكاتب بل على العكس من ذلك فهي شخصيات تمارس قناعاتها على الساحة الروائية بشكل ينسجم مع تركيبتها الطبقية والثقافية...(12) في الجزء الثاني من اللاز يحيلنا الباحث على استمرارية تلك المساحة الروائية وتطورها في ظل ظروف تاريخية جديدة هي مرحلة يسميها المرحلة الوطنية الديمقراطية(13). وهي مرحلة كما هو معروف في الأدبيات الماركسية خاصة بالانتقال من الاشتراكية في البلدان التابعة، وبناء الظروف المادية والسياسية الممهدة للعبور.

العشق والموت في الزمن الحراشي هو الأستمرارية التاريخية بمنظور ايديولوجي متفائل وينبهنا الناقد إلى أن هناك خيطا رقيقا هو الذي يجمع بين كل أعمال الروائي- ليس فقط بين اللاز الأول والثاني- من خلال طبيعة المضمون الرابط بينها والعناصر الشكلية والبنائية في تلك الأعمال.

في الزلزال، عرس بغل، والحوات والقصر، يركز الخطاب النقدي على اظهار الجوانب الأساسية للخطاب الأدبي المعبر عن الواقعية الاشتراكية.

فرغم تنوع الصيغ الجمالية واختلاف البناء الروائي، و توظيف عدد اشكال تراثية واسطورية، واستخدام تقنيات عديدة في هذه الأعمال فإن جوهر الخطاب الروائي، هو جوهر سياسي- ايديولوجي وان اكتسى أبعادا جمالية. يقول د. واسيني عن الزلزال : بطبيعة الحال فكل هذه الطروحات السياسية لم تطرح بشكل مباشر فج، بل صيغت داخل قالب فني أصيل.. " (14) كما يخلص القول وهو يتحدث عن عرس بغل :يبدو لي، من خلال هذا السرد كله اننا توصلنا إلى الإجابة عن القضية التي يطرحها الطاهر وطار والتي تعتبر في الجوهر قضية سياسية خالصة، أكثر منها أدبية. طبعا هذا لا يعني أبدا غياب العنصر الثاني أي الجمالي، وإلا كنا قلنا عن الرواية، منشورا سياسيا وليس صيغة جمالية للابداع الفني"(15)

ما يسيطر على الخطاب النقدي ويؤرقه، هو تتابع ذلك الخطاب المضمون الذي يحويه النص الروائي كنص حامل لرسالة سياسية ايديولوجية تساهم في التغيير.

ان الطاهر وطار كمبدع وفنان أصيل يقول واسيني، يدرك بشكل جيد ان المنتج الخالق (فنيا)، لا يكتفي أبدا بالاشكال الجمالية الجاهزة ولكن على العكس من ذلك، فهو يعبر عن حقائق ومشاكل العالم، ومجتمعه بوسائل أكثر قابلية للايصال من غيرها"(16)

فسياق التحليل الذي يقدمه د.الأعرج واسيني يخضع لمنهج يحاول تطبيقه عبر كل الأسئلة والنتائج المتوصل إليها مع احترام شديد لما يمكن تسميته بشروط الخطاب النقدي، والتي هي شروط محدد سلفا. والسؤال الكبير الذي يفرضه مثل هذا الخطاب النقدي، هو لماذا أهمل منجزات الجهاز المفهومي الماركسي المتعدد الجوانب الذي يمكن ان يقدم خدمات جليلة لأي اقتراب من النصوص الأدبية، فأطروحات غولدمان، ماشري، بن يمين وغيرهم لخير دليل على تلك الدسامة الفكرية والمنهجية التي تتحلى بها في مقاربتها للخطاب الأدبي. يبقى أن نقول أن مثل هذا الخطاب ورغم اهميته في مقاربة النص الأدبي وشرحه يعد قاصرا محدودا. ولكن يتعدى ظواهر النص الجلية دون الامساك بمكنزمات العمل الأدبي كعمل مركب ومتعدد المستويات. ولكون النص الأدبي خطابا خفيا فإن عدة مناهج وأدوات هي الكفيلة وحدها بفك رموزه واظهار خلفياته العميقة.

وبعد، فإن الخطاب النقدي المعاصر في الجزائر، كما حاولنا ابراز بعض مقوماته لم يتجاوز بعد أزمة انتاج نفسه فلم يرقى بعد إلى أن يؤسس فعلا ثقافيا فاعلا ونعتقد ان هناك عدة عوامل تتضاف إلى الازمة العامة التي اشرنا اليها سابقا. هي التي تحول دون قيامه بدور المقوم المعرفي والمنهجي المرافق للخطاب الأدبي.

هوامش البحث

1- بارت رولان، النقد والحقيقة، ترجمة ابراهيم الخطيب، مجلة الكرمل عدد 11 ص.30

BARTHES, Roland, Essais critique--2 ED.Seuil 257

3- زكي نجيب محمود، الفلسفة والنقد الأدبي، مجلة فصول القاهرة عدد الأول 1983 المجلد الرابع ص.18

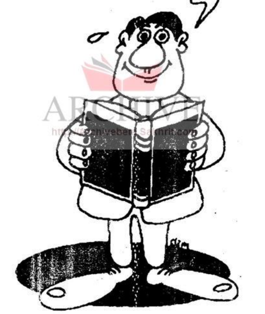
4-د. برادة محمد، محمد مندور وتنظير النقد العربي، دار الفكر القاهرة 1986 ص.8

Abdallah .LAROUI, L'idiologie arabe-5 conte;poraire ED,F. MASPERO:PARIS 1977. P.191

Ali EL KENZ, AU FIL DE LA CRISE ED.BOUCRENE. ALGER. P.49.

7- بلال عمارية(أم سهام) شظايا النقد والأدب، المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر 898- الأعرج وسيني الطاهر وطار- تجربة الكتابة الواقعية- المؤسسة الوطنية للكتاب الجزائر سنة 1989. /9-هـ - فيردانسدونك H.VERDANSDONK فصول 1983 ص.35/10-الأعرج وسيني نفس المرجع السابق، ص.9/11-نفس المرجع ص.5 /12-نفس المرجع ص.50 /13-نفس المرجع ص.59 /14-نفس المرجع السابق ص.93 /15-نفس المرجع ص.114 /16-نفس المرجع ص.121.


المطالعة
متعة





احب في مستهل هذه الكلمة، أن أتوجه بالتحية إلى جمعيتنا الثقافية الفتية، جمعية الجاحظية، وإلى رئيسها وإلى كل الإخوة القائمين معه على الجهد المخلص الذي يبذلونه لأجل بعث حركة أدبية وثقافية في الجزائر بمفهوم وأسلوب وبأسلوب جديد لم نألفه حتى اليوم، هو أسلوب الإعتماد على الذات، وليس على السلطات.

في حديثي إليكم سوف لن تجدوا ما يمس ما صدر من كتب التاريخ من دور النشر الجزائرية لهذا العام، الذي انقضى، منذ أيام، لأنه من جهة أولى لم يصدر من دور نشرنا للأسف من كتب التاريخ ما يمكن أن نعتد به، لانصراف النشر والناشرين عن كتب التاريخ الذي بارت سوقه هذه الأيام، في الوقت الذي نحن فيه في أمس الحاجة لكتاب التاريخ، لأنه أحببنا أم كرهنا، سيظل يشكل بشكل من الأشكال، الإطار المرجعي الأساسي، لكل ما تطرحه الساحة الثقافية بعامة والسياسية بخاصة، من قضايا ومشاكل. وثانيا لأن النزر اليسير من الكتب والذي تمكنا من الحصول على نسخ منه والتي لا تزيد عن ستة كتب تستحق الذكر. لعل أولها هو كتاب الزعيم السياسي الشهير يوسف بن خدة حول أصول أول نوفمبر 1954 والذي يتحدث فيه صاحبه عن رؤية شخصية لهذه الأصول وهذه البدايات الأولى كما عاشها، وكما ساهم هو نفسه في صنعها، ومن هنا فإنه يصعب أن يعد في كتب التاريخ، ونعني التاريخ العام.

أما الكتاب الثاني، فهو أيضا كتاب يتحدث عن ثورة التحرير ولكن على مستوى محلي من حيث "الفضاء الجغرافي وعلى مستوى محدود، على مستوى الموضوع، إذ خصصه صاحباه للمعارك والحوادث، وهي حوادث ومعارك حرب التحرير بمنطقة .ادي سوف، للمؤلفين العمامرة سعد وعون علي، والمؤلف عبارة عن تقويم كرونولوجي بالمعارك والأحداث مع تقديم بعض التفاصيل عن مجريات هذه المعارك والأحداث. وهو بالمثل يصعب عده كتابا في علم التاريخ، ويمكن اعتماده كوثيقة تاريخية لكل من أراد أن يتوسع في البحث حول تاريخ ثورة التحرير.



أما الكتاب الثالث فهو لمؤرخ له مكانته في الجامعة الجزائرية، ومشهود له بالقدرة والكفاءة العلمية، وهو الدكتور يحي برعزيز من جامعة وهران الذي صدرت له عدة دراسات ومؤلفات، وكتابه الأخير تحت عنوان **وصايا الشيخ الحداد** ذلك أنه أنجز دراسته الجامعية حول هذا الموضوع، وصدر له فيها كتاب منذ أكثر من عشر سنوات، ويعتبر هذا العمل الذي يقدمه اليوم، كتتمة لموضوعه الاول بشكل من الاشكال، وتمثل هذه الوثائق ثروة معلوماتية هامة عن ثورة 1871 وسوف تساعد الباحثين على تسليط اضواء جديدة على تاريخنا في هذه المرحلة.

أما الكتاب الرابع فهو لمؤلفه السيد عبد القادر بوطبل، وهو أستاذ تكميلي في العلوم الإجتماعية، والكتاب بعنوان تاريخ مدينة حمو موسى في الماضي والحاضر، وهو أقرب ما يكون إلى المقال منه إلى التاليف التاريخي بالمعنى الاكاديمي، فهو في حجم متواضع (حوالي 60 صفحة) وتاريخ صدوره الحقيقي هو سنة 1986.

أما الكتاب الخامس والسادس، فهما للبحاثة الجزائري المشهور إسماعيل العربي الذي أثرى المكتبة العربية الجزائرية، باكثر من عشرين عنوانا على الاقل بين التاليف والترجمة والتحقيق.

والكتاب الاول هو عبارة عن تحقيق وتعليق لمخطوط أبي بكر بن القوطية بعنوان **تاريخ افتتاح الاندلس** ولكن بعد تصفح الكتاب يفاجأ المتصفح بانه بالإضافة إلى ذلك يحتوي على تحقيق لمخطوط آخر لمؤلف مجهول يؤرخ بدوره لتاريخ فتح الاندلس. والمخطوطتان معاصرتان لإحداث فتح الاندلس، ويعتبر هذا الكتاب ثروة علمية هامة لإن ابن القوطية يعتبر مصدر المصادر التاريخية، بالنسبة لتاريخ فتح الاندلس، ذلك لان كبار المؤرخين استقوا منه معلوماتهم، بدءا من ابن حيان، وابن عذارى وابن خلدون، ومن هذا الكتاب اعتمد المؤلف في التحقيق على المخطوطتين الفريدتين في مكتبة باريس.

أما الكتاب السادس فهو من الحجم الكبير (500 صفحة)، وهو عبارة عن ترجمة قام بها الاستاذ إسماعيل العربي المؤلف **واشنطون إيرفينغ** بعنوان سقوط غرناطة، آخر الممالك الإسلامية بالاندلس، وهكذا يكون إسماعيل العربي في هذين الكتابين قد أمسك بالضدين في الأندلس: **الفتح والسقوط؛** لكن كتاب سقوط غرناطة فيه متعة ادبية قل نظيرها في كتاب يعالج تاريخ السقوط.

وبكل صدق لا بد من توجيه تحية إجلال وإكبار **لإسماعيل العربي** على جهوده العلمية التي ما فتىء يقدمها للمكتبة العربية الجزائرية، بإصرار يفتك الإعجاب والتقدير، فإلى كل هؤلاء العاملين في صمت، تحية إكبار.

لا بد من الإشارة إلى أن الكتب التي استعرضنا عناوينها، دون محتوياتها صادرة عن المؤسسة الوطنية للكتاب، ما عدا الكتاب الاول لبن يوسف بن خدة، الصادر عن دار دحلب للنشر.

لا شك عندي أن هناك عناوين أخرى تكون قد صدرت عن بعض دور النشر

الاخرى من القطاعين العام والخاص، ولكننا لم نحصل على نسخ منها، ولا نعرف من امرها اي شيء، ونتمنى أن نكون أكثر توفيقا في السنوات القادمة، على الإلمام اكثر بكل او بجل، ما صدر من كتب التاريخ، على الساحة الجزائرية، وتقديم تقويم أكثر شمولية.

ولكن لم يبق لي إلا أن أتساءل معكم هل عالجنا نحن في الجزائر، سواء فيما نشر هذا العام، او وحتى فيما سبق أن نشرنا من كتب تاريخية، هل عالجنا حقا تاريخنا أو حتى علم التاريخ، بالمعنى الأكاديمي العلمي، وبالكيفية التي تستجيب فيها المعالجة، الكتابية والتاليفية، لمتطلبات الجمهور الثقافي الجزائري واحتياجاته السياسية والثقافية والإيديولوجية، ام أن الكتابات التاريخية ككل الكتابات الأخرى تعبر عن حاجات الكاتب اكثر مما تعبر عن حاجات المجتمع؟ ولعل ذلك ما يفسر إلى حد ما هذه الغربة التي يعيشها الكاتب في المجتمع؟ وغربة المجتمع فيما ينتج من كتابات؟ وإذا كانت هذه التقييمات قد لا تصدق على كل ما كتب وما يكتب فهي بالنسبة للكتابات التاريخية، قريبة من الصدق، وهذا ما يفسر عدم التجاوب بين المجتمع، وما ننتجه نحن عن تاريخه الذي قد يلاقي صعوبة في أن يتعرف فيه على ذاته؟ ولعل ذلك ناتج عن غياب نظرة فلسفية موجهة للعمل التاريخي.

يعتقد الكثيرون اليوم بأن مصطلح التاريخ؟ إنما يعني الماضي؟ وفي أحسن الاحوال وبالدقة؟ إنما يعني الزمن الماضي بكل ما حفل به ذلك الماضي، من أحداث ووقائع -حدثت وانتهت- أي أنه أصبح لتلك الاحداث والوقائع -بداية ونهاية- في زمن محدد يمكن حصره وقياسه.

وإنه بدراستنا للتاريخ يمكن أن نعرف، كيف بدأت تلك الاحداث والوقائع، وكيف تطورت. وما هي العناصر المكونة لها الثابت فيها والمتغير، كما يمكننا أيضا أن نعرف كيف انتهت وكيف كانت نتائجها -يمكننا أن نعرف إذن كل ذلك معرفة موضوعية -علمية- وذلك نظرا للمدة الزمنية التي انقضت على وقوع تلك الاحداث، بل إن البعض يعتقدون بانه كلما طالت المدة الزمنية على انقضاء الاحداث كلما أمكن التعرف عليها بموضوعية أكثر والإقتراب منها ومعالجتها بعقلية أكثر فاكثر برودا.

وتبعا لذلك يعتقد هذا البعض بأن أحداث الماضي ووقائعه، ليست لها صلة تربطها ربطا مباشرا بأحداث ووقائع اليوم، وأنه إذا ما ادعى البعض أو حتى سلموا بوجود صلة رابطة بين أحداث الماضي وأحداث اليوم؟ فإن ذلك الإعتقاد يظل في الواقع مجرد ادعاء، وهمي لا يدركون ولا يلمسون علة وجوده الفعلي لانهم في الواقع لا يدركون حقيقته طبيعته. ومن ثمة فإن الإدعاء بوجود الصلة بين الماضي والحاضر إنما يقوم في الاغلب الاعم على التصديق العاطفي وليس على التعليل العقلاني وهو اعتقاد معنوي؟ غير مادي وهو في النهاية صلة بين الماضي والحاضر والمستقبل ذات صيغة تبركية طوباوية ودعموية أكثر منها صلة عضوية وظيفية.

لكن الذي نتبينه من خلال دراسة التاريخ اليوم، حساً ومعاناة وممارسة، هو أن التاريخ ليس هو الماضي من الزمن كما لا يمكن أن يكون الحاضر، لان التاريخ هو الزمن نفسه؛ هو عنصر الزمن نفسه، بل هو الزمن المادي الحقيقي لانه الزمن المشحون بالحدث. ولانه كما لا يمكن أن يكون حدث خارج الزمن، فإنه لا يوجد زمن بلا حدث؛ بل، لا زمن إلا بالحدث. بمعنى أن الزمن الذي ينساب في الفراغ المطلق لا وجود له.

فاذا كان التاريخ هو الزمن نفسه في سيرورته واستمراريته وانسيابه، فان الزمن هو التاريخ نفسه في صيرورته وتطوره وتدرجه في النهاية. إنهما وجهان لعملة واحدة.

ومن هنا فإن التاريخ هو الماضي وهو الحاضر وهو المستقبل بدون اية قابلية للفصل بينهما -مرحلة مرحلة- فالتاريخ مثل الزمن قيمة متكاملة لا تنفصم. وإن محاولة الفصل بين المراحل التاريخية، بين الماضي والحاضر والمستقبل. هي بمثابة الفصل في وحدة الزمن أو بمعنى أدق في المفهوم الذري للزمن. فالذرة الزمنية تتركب من تلك العناصر الثلاث: **الماضي والحاضر والمستقبل**؛ وتفجير هذه الذرة الزمنية يلغي وجود الزمن- فاللحظة القادمة هي لحظة حاضرة بمجرد أن تولد وهي لحظة ماضية بمجرد ان تدفعها إلى الامام اللحظة التي تلد بعدها. والتاريخ هو الزمن نفسه على شاكلة أخرى. فانظر معي هذه المعادلة. إنه بدون المستقبل لا قيمة للحاضر؛ بالرغم من أن المستقبل مجهول ولم يولد بعد ولكنه حاضر؛ حضوراً إقوى من الحاضر نفسه، ومع ذلك فإن ذلك المجهول هو الذي يضفي القيمة على المعلوم والمعاش أي على الحاضر؛ ثم إن هذا الحاضر لا يستمد قيمته إلا من الماضي؛ فلولا الوجود المادي للماضي لما كان للحاضر وجود؛ وفي نفس المعنى فإنه لولا الحاضر لا يمكن أن تكون هناك أي قيمة لا للحاضر ولا للمستقبل؛ بل لا وجود لهما بالاساس.

إنها الإليكترونات الثلاثة التي تشكل ذرة الزمن، ذرة التاريخ؛ وفي وجه آخر وحدة الزمن وحدة التاريخ.

هذه المعادلة هي جوهر التاريخ كعلم كموضوع معرفي إبيستيمولوجي الماضي يقوم على الحاضر، والحاضر يقوم على المستقبل والعكس في الإتجاه صحيح لانها حركة دائرية. والتاريخ هو العلم الذي يوظف هذه الحلقات وليس المراحل، لتوليد القيمة من بعضها البعض. وليس التاريخ هو الماضي ولا هو الحاضر ولا هو المستقبل. إنه كل هذه المعاني مجتمعة.

هذا من حيث المفهوم الفلسفي للتاريخ كما نعيشه نحن اليوم في الجزائر، كما نعانيه، كما ننسجه بخلايا وجودنا الفكري والإجتماعي؛ أما في مفهوم التاريخ من حيث مضمونه المنهجي، فإنه وبناء على تلك النظرة السابقة؛ فإن التاريخ كعلم يعتمد ثلاث مراحل أساسية: المرحلة الاولى هي المرحلة التوثيقية التي تقوم على دعامتين أساسيتين: المصادر المعلوماتية، والاطر التزمينية، بمعنى أنه لدراسة التاريخ لا بد من حصر الاحداث والوقائع داخل إطارها الزمني من جهة والتحري إن لم يكن التاكد من صدق مؤداها

كمادة إخبارية مصدرا ووقائعية واستنطاقها والشك فيها ومقارنتها ومقابلتها بقرائنها وأسنادها، وذلك ما يعرف بمرحلة توثيق الحدث وإثباته كواقعة وقعت في المكان والزمان المعطى.

بعد ذلك تاتي المرحلة الثانية للعملية التاريخية، وهي مرحلة التركيب الوقائعي او التاريخ الذي تتسلسل فيه الوقائع. بمعنى ربطها بعضها ببعض، في تسلسل زمني وموضوعي يصل بها الى غاياتها القصوى؛ التي تتصور فيه حدود نهاياتها. وهذا ما يعنينا في نهاية المطاف ذلك النوع من التاريخ الروائي لانه يعتمد أسلوب الرواية؛ في وضع البداية والنهاية وفي التسلسل الزمني والموضوعي لسرد الاحداث بعد التاكد منها وتمحيصها وإسنادها إلى أطرها المصدرية والمرجعية الموثقة من خلال استعمال التقنيات العلمية الخاصة بمنهجية كتابة التاريخ.

ومن خلال هذه الاعمال التاريخية غير المكتملة يمكننا أن نتتبع ونرصد سير الاحداث وتطورها، كما نتتبع حبك العقدة وفكّها في الرواية في إطار الزمان والمكان وعبر الادلة والبراهين. كما يمكننا أن نتتبع نشوء الحضارات وتطورها وتدهورها وتلاشيها؛ أو نشوء الانظمة السياسية والإقتصادية والعسكرية وتطورها عبر التاريخ؛ كما يمكننا أن نتتبع مسارات الفكر البشري في قفزاته وكبواته. نتتبع كل ذلك وصفيا وتحليلياوتركيبيا، من الخارج ومن الداخل على السواء؛ وبالنسبة لتاريخ العالم كله، أو لجزء، أو ناحية من أنحاء العالم.

بعد ذلك تاتي المرحلة الثالثة من مراحل التاريخ وهي مرحلة علم التاريخ؛ وهو العلم الذي يقوم على هاتين، الدعامتين السابقتين اللتين يمكن أن نسميهما علم التاريخ التوثيقي؛ وعلم التاريخ التركيبي أو الروائي أو الوقائعي؛ أما المرحلة الثالثة التي هي علم التاريخ فقط تهدف بالأساس إلى تفسير الوقائع والأحداث لانه علم لا يكتفي بالسؤال عن كيف ومتى وما هو الدليل المادي للحدث، إنما يتعدى كل ذلك إلى السؤال عن لماذا حدث ما حدث ولا يكتفي بالإجابة عن لماذا حدث ما حدث، وإنما يمكن أن يجيب أيضا عن لماذا لم يحدث شيء آخر كان أكثر توقعا أو أكثر احتمالية أو أكثر منطقية مع سير الاحداث العام. لانه باختصار يقفز قفزا صريحا على الوقائع والاحداث يتعداها ويتجاوزها مرورا من فوقها، ولا يعني ذلك مطلقا تجاهلها بل على العكس إنه يعني الغوص والغور في أعماقها لاستكشاف معانيها وفك رموزها وقراءة أسرارها التي لم تفصح عنها. إنه سفر إلى مجاهيل العقل الباطني الجمعي. كل ذلك لأجل تجليتها وتوضيحها لخدمة الحاضر والمستقبل وذلك هي أخطر مرحلة من علم التاريخ لان الإرادة الفاعلة أعمق وأعقد وتستعصي على أن يجسدها الفعل الواحد؛ لانها ديمومة فاعلة.

هناك قول شائع يقول بأن التاريخ هو ذاكرة الشعوب وهذا صحيح. ويقول الالمان بأن التاريخ هو عقل الشعوب وهذا صحيح أيضا، لان الذاكرة والعقل في نهاية المطاف هما شيء واحد. فبدون الذاكرة لا يمكن للعقل





((يجب علينا أن نحلل المطالعة بحسبانها رغبة خليقة بأن نجعل النص المقروء عرسا بهيجا ومخبأ مكينا))

جاك دريدا

شكرا وتقديرا

إنه ليسعدني أن أشكر مجددا الأساتذة والطلبة الذين لم يدخروا جهدا من أجل مساعدتي على انجاز هذه الدراسة

محمديحياتن

المقدمة

إن الذي أنشده من خلال هذه البسطة المتواضعة هو وصف حال المطالعة في الوسط الجامعي في سنة 1989، وقد اعتمدت المعهد الوطني للغة العربية وآدابها بتيزي وزو نموذجا. واما اختيارنا لهذا المعهد بعينه، فموده إلى أننا نشتغل به. ورب سائل يسأل : وما موقع هذه المداخلة من الندوة ؟ وهو سؤال مشروع أجيب عنه بقولي :

في هذا رغبتنا وفضولنا القوي في معرفة عالم المطالعة المجهول. ولا أملك ههنا إلا أن أسجل بكثير من الأسف قلة الدراسات المتخصصة في هذا الحقل في بلادنا. إن كل ما نتوفر عليه لا يكاد يتجاوز عدد اصابع اليد الواحدة، وهي كالتالي:

Wadi BOUZAR, lectures maghribines OPU Alger 1984

-محمد ساري، مقاربة سوسيوثقافية لفهم أسباب قلة القراءة في الجزائر. مداخلة ألقيت في الملتقى المغاربي حول الرواية والقراءة وهران، جوان 1989.

-المداخلة التي ألقاها في الملتقى المذكور الأستاذ علي الكنز حول مدى انتشار منشورات أنيس بين الناس.

-الدراسة الميدانية التي أجراها مركز البحث في الإقتصاد التطبيقي C.R.E.A.D. حول المطالعة في سنتي 1986-1987.

غير أن هذا الذي قدمت لا يصدق على الجزائر فحسب؛ بل يشمل كذلك العالم العربي. لكنه يحسن بي في هذا المقام أن أنوه بجهود إخواننا في تونس الذين يعود إليهم فضل السبق في الاحتفال بقضايا الكتاب والمطالعة، إذ أنهم أقدموا في سنة 1972 على تنظيم ملتقى مغاربي برأسه لهذا الغرض، كما انشؤوا في ذات الوقت وحدة بحث في الترغيب في المطالعة : Unite de recherche motivation a la lecture وذلك في صلب المعهد القومي لعلوم التربية، عين على رأسها الباحثة والروائي عبد القادر بن الشيخ (2)

و لبلوغ غايتنا هذه، وضعنا استبيانا اشتمل على عدد لا يستهان به من الأسئلة. ويؤسفني أن أقول بأني لم أتمكن من جرد الاستبيانات التي استرددتها وذلك لعدم توفري على الوقت الكافي. لذا سأقتصر -مكرها- على اعطائكم نتائج جزئية تتصل بما طالعه المستجوبون في حقل الأدب بمختلف أجناسه : من شعر وقصة قصيرة ورواية ومسرحية سواء تعلق الأمر بالأدب الجزائري ذي اللسان العربي أو الفرنسي والأدب العربي (غير الجزائري) والأدب الأجنبي. وفيما يلي النتائج التي أفضى إليها الجرد(3) .

نتائج التحري الميداني

للوقوف- إذن على واقع المطالعة. وزعنا استبيانا-(1) أي Questionnaire على عينتين من الجمهور هما : الاساتذة والطلبة. ويؤسفني أن أقول إني لم استرد سوى نصف الاستبيانات الموزعة : أي 74 من مجموع 163.

1- عينة الأساتذة

24 أستاذا، من مجموع 50 يتوزعون كالتالي :

-الذكور : 20

· الإناث : 4

· معدل العمر : 35 سنة.

اللغات التي يطالعون بها :

بالعربية فقط 20،83 ٪

بالعربية والفرنسية 62،50 ٪

بالعربية والفرنسية والانجليزية 16،66 ٪

الوقت الذي يخصصونه للمطالعة في اليوم : ساعتان (المعدل العام)

المطالعة سنة 1989

فيما يلي النتائج التي توصلنا إليها بالنسبة إلى ما طالعه مستجوبونا من حيث الآثار الأدبية. وقد اكتفينا ههنا بحصر المعدل العام بالنسبة إلى العينة كلها ثم ذكرنا بعد ذلك اسماء الأدباء الذين تواتر ذكرهم أكثر من مرة على الأقل.

أ- فيما يتعلق بالأدب الجزائري ذي اللسان العربي

· 13 أستاذا لم يذكروا أي شيء 54،16 ٪

· 3 أساتذة ذكروا كتابا واحدا . 12،50 ٪

· 3 " " كتابين 12،50 ٪

· أستاذان ذكرا ثلاثة كتب 8،33 ٪

· 3 أساتذة ذكروا أكثر من 3 كتب 12،5 ٪

المعدل السنوي 1،4

ب- الأدباء الذين تواتر ذكرهم

الطاهر وطار	8 مرات
رشيد بوجدرة	4
مرزاق بقطاش	3
عبد الحميد بن هدوقة	2
جيلالي خلاص	2
الأعرج واسيني	2
محمد ساري	2

ج- بالنسبة إلى الأدب الجزائري ذي اللسان الفرنسي

19 أستاذا لم يذكروا أي شيء %79.16
أستاذ واحد ذكر أربعة كتب %4.16
أستاذان ذكرا كتابا واحدا %8.33
أستاذان ذكرا كتابين 8.33

المعدل السنوي 0.5

د- الأدباء الذين تواتر ذكرهم:

- مالك حداد مرتين
- رشيد ميموني "

أ- بالنسبة إلى الأدب العربي (غير الجزائري)

13 أستاذا لم يطالعوا أي شيء %54.16
5 أساتذة طالعوا كتابا واحدا %20.83
أستاذان طالعا كتابين %8.33
أستاذ واحد طالع 3 كتب %4.16
أستاذان طالعا أكثر من 3 كتب %8.33

المعدل السنوي 1.4

ب- الأدباء الذين تواتر ذكرهم:

- نجيب محفوظ ثلاث مرات
- جمال الغيطاني مرتين
- محمد شكري (من المغرب) مرتين

بالنسبة إلى الآداب الأجنبية

17 أستاذا لم يذكروا شيئا %70.8
أستاذ ذكر 6 كتب
أستاذان ذكرا كتابين
4 أساتذة ذكروا كتابا واحدا المعدل السنوي : 0.58

الأدباء الذين تواتر ذكرهم :

Gabriel Garcia Marqez مرتين
Salman Rushdie مرتين

2- عينة الطلبة:

تتكون عينة الطلبة من 50 طالبا ينتمون إلى السنوات الأربع الدراسية، ويتوزعون على النحو

التالي :

-32 طالبا من الإناث (4)و 18 من الذكور
- معدل الأعمار : 22 سنة
- لغات المطالعة

بالعربية فقط	40 ٪
بالعربية والفرنسية	52 ٪
بالفرنسية فقط	6 ٪

أ- المطالعة : فيما يتعلق بالأدب الجزائري ذي اللسان العربي

19 طالبا لم يذكروا أي شيء	38 ٪
11 طالبا ذكروا كتابا واحدا	22 ٪
5 طلبة " 4 كتب	10 ٪
8 " " 3 كتب	16 ٪
6 " " كتابين	12 ٪
طالب ذكر 6 كتب	2 ٪

المعدل السنوي 1،22

ب- الأدباء الذين تواتر ذكرهم :

.بن هدوقة	13 مرة
.الطاهر وطار	11 مرة
.رشيد بوجدرة	"
.محمد ساري	5 مرات
.ازراج عمر	مرتين
.جيلالي خلاص	"

ج- الأدب الجزائري ذو اللسان الفرنسي

33 طالبا لم يذكروا أي شيء	66 ٪
7 طلبة ذكروا كتابا واحدا	14 ٪
6 " " كتابين	12 ٪
2 " " 3 كتب	4 ٪
2 " " 4 كتب	4 ٪

المعدل السنوي 0،66

د- الأدباء الذين تواتر ذكرهم :

- مولود فرعون (8 مرات)
- كاتب ياسين (6 ")
- مولود معمري (5 ")
- سي محند أو محند *(4 ")

أ- بالنسبة إلى الأدب العربي (غير الجزائري) :

31 طالبا لم يذكروا أي شيء 62 ٪.
7 طلبة ذكروا كتابا واحدا 14 ٪
5 " " كتابين 10 ٪
4 " " 3 كتب 8 ٪
2 " " 4 كتب 4 ٪

- المعدل 0,84

ب- الأدباء الذين تواتر ذكرهم :

- نجيب محفوظ 5 مرات
- حنا مينة 2 "
- غادة السمان 2 "
- محمود درويش 2 "
- نزار قباني 2 "

أ- بالنسبة إلى الآداب الأجنبية

32 طالبا لم يذكروا أي شيء 64٪
3 طلبة ذكروا كتابا واحدا
12 " " كتابين
طالبان ذكرا 3 كتب
طالب ذكر 4 كتب

المعدل 0,74

<u>ب- الأدباء الذين تواتر ذكرهم :</u>

أ.كامو A.CAMUS (7 مرات)
ج.ج. ماركيز G.G. MARQUEZ (مرتين)
دوستويفسكي (مرتين)

الخلاصة

إن النتائج التي افضى اليها استكشافنا هذا المتواضع، لا يبعث البتة على الرضا، فضلا عن أنه يؤكد ما انتهت إليه الدراسات السابقة، على قلتها، وأخص بالذكر الدراسة التي اجراها مركز البحث في الاقتصاد التطبيقي حول واقع المطالعة في سنتي 1986 و 1987.

لكن ترى إلى ماذا يمكن أن تعزى هذه الظاهرة الخطيرة ؟

إننا نعتقد أن ثمة عوامل عدة تتضافر لتحول دون انتصاب عادات القراءة في بلادنا. ولعل أولى العوامل هذه انحسار الحركة النقدية والاشهارية بوجه عام. ويقول ف.هامون وروتمان في كتابهما الطريف "Les Intellocrates" ((إذا تأخر بيع وانتشار الكتاب بعد ثلاثة أو أربعة أسابيع من صدوره، فإنه لمن المحتمل جدا الا يجد طريقه إلى الناس.)) زد علي هذا خلو الساحة الثقافية من المجالات العامة والمتخصصة وعدم احتفال التلفزة الوطنية بالكتاب خاصة وبالنشاطات الثقافية بعامة ولا مفر من الاشارة كذلك إلى غلاء الكتاب عينه، خاصة بعد عدول الدولة عن دعم الكتاب وإقامة المعارض.

ومن جهة أخرى، لا يجب علينا أن نذهل عن حقيقة قائمة الذات ألا وهي صعوبة الحياة اليومية وذلك على جميع الأصعدة من نقل ومسكن وغيرهما....

إن هذه العوامل مجتمعة تشكل في إعتقادنا عقبات يتعين علينا التصدي لها بكل عزم وذلك باستحداث نواد للكتب على غرار ما هو جار العمل به في بلدان العالم، في صلب المدارس والمعاهد بقصد ترغيب التلاميذ والطلبة في المطالعة وترسيخها فيهم.

المراجع المعتمدة

* . محمد ساري، مقاربة سوسيوثقافية لفهم اسباب قلة القراءة في الجزائر، نص المداخلة التي شارك بها صاحبها

* انطوان صياح، تلاميذنا والمطالعة، مجلة دراسات عربية، العدد 5، مارس 1989

* المعهد القومي لعلوم التربية (تونس)، قضايا الكتاب والمطالعة، اعمال الملتقى المغربي بالحمامات، نوفمبر 1972، منشورات المعهد القومي لعلوم التربية، تونس- 1976-

* روبير اسكاربيت، سوسيولوجيا الأدب، ترجمة وتمهيد آمال انطوان عرموني، ط. 1، منشورات عويدات، بيروت 1978.

.Wadi Bouzar, lectures Maghrebines, office de s.Publications Universitaires, Alger, 1984

. Institut National des Sciences de l'Education (Tunis), Une approche des problemes du livre et de la lecture, Actes du Colloque Maghrebin, Hammamet, Tunis, nov. 1972, Publications de l'INSE, Tunis, 1973

.Ralph C. Staiger, Les chemins de la lecture, UNESCO, Paris, 1981.

1-انظر كتابه : سوسيولوجيا الأدب،تمهيد وترجمة آمال انطوان عرموني، منشورات عويدات بيروت، 1978، ص 26 / 2 -أصدر في سنة 1986 رسالة الجامعية حول قضايا الكتاب والمطالعة في الوسط المدرسي (تونس) عنوانها : -Communication et societe : pouvoir lire, education et developpement cultu-rel, Tunis, Centre de Recherche en Bibliothconomic et sciences de l'information, 463 p.

3 - نأمل نشر النتائج النهائية في احدى مجلاتنا الوطنية 1- انظر نموذجا لهذا الاستبيان من الملحق. *يضم المعهد قرابة 800 طالب، جلهم من الاناث وتكاد نسبتهن تقارب 80 ٪ *من خلال مجموعته الشعرية التي جمعها الكاتب الراحل مولو فرعون.





الكتاب الديني:

دوافع حضارية أم تجارية؟

بقلم مصطفى صواق

عنوان هذه المداخلة يتضمن تساؤلا يبدو - في السياق الاجتماعي - الثقافي الذي نعيشه- وكأنه تهكمي Ironic يجلي البراءة والحياد، والرغبة في البحث، ويخفي الحكم المسبق الذي يفترض الجواب قبل تشكيل التساؤل نفسه. غير أن الحقيقة غير هذه: فالتساؤل تولد عفويا عن ملاحظة هذا الكمّ الهائل من الكتب الدينية التي تحتشد بها دكاكين بيع الكتب، وخاصة الوراقات - تلك التي تبيع عادة الصحف، والمجلات، والتبغ، وحلويات الأطفال، وهي التي، في الغرب خاصة، كثيرا ما تبيع الكتب الشعبية الرائجة، كالروايات البوليسية والجنسية، وقصص المغامرات، ومجلات الموضة، ونحوها. إنها دكاكين لا تتاجر عادة إلا في البضائع الرائجة ذات الربح المضمون.

هذا الكم الهائل من الكتب الدينية هو أيضا الدافع إلى تساؤل كهذا يبدو شذافا جدا في اتجاهه نحو حكم قيمي. ولعل هذا ما جعل بعض الأصدقاء، بعد قراءتهم لعنوان هذه المداخلة في برنامج هذا الملتقى، كما أعلنته الجاحظية، يؤكدون لي أنهم يعرفون مسبقا حكمي على الكتاب الديني من هذا المنظور، أي جوابي على التساؤل المطروح. لهؤلاء أعتذر إذا ما وجدوا أن تخمينهم كان خاطئا إلى حد كبير. فالعنوان فعلا يوحي بالرغبة في دراسة المضمون النوعي للكتاب الديني، ومناهجه، وآفاقه، وأهدافه على ضوء حضور أوغياب وعي حضاري متميز فيه، ثم الحكم على قيمته من

هذه الزاوية. بل إن وجود هذا الكم الهائل من الكتب الدينية ورواجها الواسع، لا يمكن أن يفسر إلا بواحد من طرفي التساؤل المذكور: الهاجس الحضاري المرتبط بوعي متحفز، حقيقي أو زائف، أو الهاجس التجاري الذي يهدف للكسب السريع، باستغلاله عاطفة التدين، بغض النظر عن قيمة «السلعة» المعروضة للبيع، فالدافع الديني أو الأخلاقي في مثل هذه الحالة لا يصمد أمام «قانون العرض والطلب» الذي تقوم عليه السوق.

لكن الجواب على التساؤل المطروح، رغم وضوح كل هذه الفرضيات، يبقى صعبا وأعتقد أنني سأنتهي من هذه المداخلة، ومن مناقشتها، ان كانت متبوعة بمناقشة، دون التوصل إليه.... لماذا؟

الجواب موضوعيا على التساؤل المطروح مشروط بوجود معطيات غير متوفرة لدينا حتى الآن، وهو ما يجسد غياب البحث العلمي في مجال الظاهرة الدينية، وأهم هذه المعطيات الغائبة أو النادرة:

1-الدراسات المتخصصة (وغير المتخصصة) في حقل سوسيولوجيا الدين، في العالم العربي/الإسلامي، وخاصة في الجزائر.

2-تعريف الكتاب الديني تعريفا دقيقا، جامعا مانعا، إلى الحد الذي تسمح به مثل هذه المعارف، ثم تصنيفه تصنيفا علميا يحدد أنواعه، طبيعةً ومنهجا ووظيفةً.

3-الدراسات المتخصصة عندنا (وحتى غير المتخصصة) في حقل سوسيولوجيا الكتاب عموما (ووسائل التبليغ الأخرى)، والكتاب الديني خصوصا- دراسات تقوم على تقصي الاحصائيات المتعلقة بالكتابة، والطبع، والنشر، والتوزيع، والمؤسسات التي تنشطها، والاستهلاك، على مستويات البيع، ونوع المشترين، وتداول الكتب المشتراة، وأنواع القراء، وأصنافهم، وطرق قراءاتهم، وتداول الكتب المتوفرة في المكتبات العمومية. وأنواع الكتب غير الدينية التي يطالعها قراء الكتب الدينية، وتفاعل هذه القراءات في وعي هؤلاء المتلقين.. إلخ.. غياب مثل هذه الدراسات، وخاصة في مجال سوسيولوجيا الكتاب الديني، هو الذي يحرمنا أيضا من وجود تعريف دقيق للكتاب الديني نفسه،

الذي أشرنا إليه في النقطة الثانية.

4-المعلومات الخاصة بطبيعة العلاقات بين المؤلفين ودور النشر، وبين دور النشر الجزائرية، والجزائرية/العربية، (الأردنية، المصرية، التونسية)، والجزائرية الأجنبية، والمؤسسات التي تمول هذه الدور، ومؤسسات التوزيع، وتوجهاتها، والعائدات المالية لهذا النوع من الكتب، والمستفدين الرئيسيين من هذه العائلات... إلخ..

5-شبكة العلاقات التي تربط هذه الكتب بوسائل التبليغ الأخرى التي تغمر حاليا سوق التبليغ الديني في الجزائر، مثل الصحف، والمجلات، والملصقات، وأشرطة التسجيل السمعية، والسمعية البصرية (الفيديو)، والمحاضرات، والخطب، والأحاديث، والجلسات الدينية، والمدارس،.... إلخ، وكلها تتكاتف وتتداخل بشكل معقد في تشكيل الوعي الديني/الثقافي/السياسي.

هذه المعطيات، غير المتوفرة لدينا للأسف، هي التي تلح على ضرورة الشروع في الاهتمام بها، بكل جدية، إذ بواسطتها يمكن دراسة الظاهرة الدينية، وروافدها المختلفة، كالكتاب، في سياقها العام، السياسي والاجتماعي، والاقتصادي، والثقافي، محليا، وإقليميا، وعالميا، حتى لا يعتقد البعض أنها ظاهرة معزولة تطفو فوق التاريخ، أو تنعزل في زاوية محدودة على الخارطة الجغرافية. كما يمكن، بمساعدتها أيضا تحديد نوعية ومستوى الوعي الحضاري في وسائل التبليغ المستخدمة في نشر «الوعي الديني»، ومن هذه الوسائل الكتاب الديني.

ويجب أن نؤكد أن حجم نشر الكتاب الديني عندنا في سنة 1989 وحدها تطلب فريقا كاملا من الباحثين والدارسين لتوفير بعض هذه المعطيات، والإجابة على التساؤل المطروح. وفي غياب هذه المعطيات، لا يسعنا إذن أن نقدم هنا أكثر من ملاحظات مقتضبة نرجو من ذلك أن يكون بعضها منطلقا لدراسات أوسع مستقبلا.

الأول: تتعلق بالتسمية، فالكتاب الديني عندنا في الجزائر، هو الكتاب الإسلامي. إذ هناك غياب كامل لنشر كتب دينية غير إسلامية (مسيحية، أو يهودية، أو بوذية...إلخ)، وإذا ما كانت منشورة فإن توزيعها غير معروف لدينا. وهكذا لا يمكن

الحديث في هذا السياق إلا عن الكتاب الإسلامي. ولعل هذا يعود إلى كون الحركة الإسلامية التي تقف مباشرة أومواربة وراء نشر هذا الكتاب تعمل بهدي الآية الكريمة «أن الدين عند الله الإسلام». فالكتاب الديني إذن، من هذا المنظور، يكون إسلاميا أو لا يكون. ولا أشير هنا إلى قاعدة العرض والطلب الإقتصادية، لأنني لا أعتقد أن هنالك غيابا كاملا عندنا للراغبين في القراءة عن أديان أخرى، ولو على سبيل الفضول المعرفي.

الثانية : يشعرنا الكتاب الإسلامي عموما أن الدوافع العميقة وراء نشره تمثل جزءا من محاولة «إخراج الدين» من إطاره السابق كوعي سلبي للوجود، في سياق علاقات طقوسية، دينية ودنيوية، ترتبط بالعبادات والعلاقات الإجتماعية كالزواج والطلاق، ونحو ذلك، إلى وعي إيجابي فاعل وفعال، وهو ما يتمثل في ما يسمى «بتسييس الدين»، أو «الإسلام السياسي». هذا الوعي يؤكد أن الإسلام يجب أن يحكم علاقات الفرد بربه، وعلاقاته بالمجتمع، وعلاقاته بالطبيعة، وعلاقات المجتمعات ببعضها، وغير ذلك من أمور الإنسان، أي أن يكون الدين منظما لدنيا الإنسان وأخراه، لماله ومآله، لحياته وموته. الكتاب الإسلامي إذن يهدف إلى نشر الوعي «بإسلام سياسي» قادر على تشكيل النظام البديل «للدولة الوطنية»، المدنية أو العسكرية.

هذا النظام البديل يعني إلغاء الدولة الوطنية/المدنية، وإحلال «الخلافة الإسلامية» محلها- الخلافة الإسلامية بمعناها الواسع الذي يشمل كل «العالم الإسلامي»، والذي يجب أن يكون «العالم كله»، باعتبار الإسلام هو البديل الصحيح الوحيد لكل العقائد، والفلسفات، والنظم الأخرى، الروحية والمادية. ويجب أن نوضح هنا أن الكتب الدينية المنشورة تسعى لنفس الغرض، ولكن بأشكال مختلفة، فلكل نوع منهاوظيفة يؤديها في تشكيل هذا الوعي، من وعي «الجندي» السامع المطيع، المنفذ، الذي لا يكاد يفكر، إلى القائد الذي يفكر، ويجتهد، ويقرر، حسب درجته، ومكانته العلمية والسياسية، وحظه من القيادة.

الثالثة: محاولة إخراج الدين من إطاره السابق تتضمن رفضا لما يسمى «بالإسلام المستأنس» أو «المروض» أو «المدجن» -(الذي كانت الدولة الوطنية، ولا تزال،

توظفه لإشباع الرغبة الشعبية في حضور ديني رسمي/باعتبار الإسلام هو الدين الرسمي للبلد)-وتحويله إلى إسلام سياسي مناضل بهدف استبدال «اسلام السلطة» «الإسلام السلطة» أو «السلطة الإسلامية». وعن هذا تنبثق الدعوة إلى تطبيق «الشريعة» في كل مجالات الحياة، وليس فقط في جوانب منها. غير أن هذا الطموح ينطلق من نفس معطيات الإسلام «التقليدي» «المستأنس»، باعتباره النسق الذي لا يزال يهيمن على الوعي الجماعي لأغلبية الشعب الجزائري، بل ويوظف الكثير من ممارسات هذاالنسق (الخرافية، والشكلية... ونحوها)، ولكن مع إلغاء صارم لعناصر العفوية والتسامح التي يتسم بها هذا النسق. بالإضافة إلى هذه المعطيات التقليدية، هناك عناصر أخرى بارزة في «المشروع الحضاري» الذي يقدمه الكتاب الديني، وهو مشروع مناقض، بالدرجة الأولى، للمشروع التحديثي الذي حاولت الدولة الوطنية/المدنية ومؤسساتها.

الرابعة: هذا المشروع الحضاري ليس مناهضا ومناقضا للمشروع التحديثي الوطني فقط، بل وللحضارة الغربية خاصة، وامتداداتها، التي تمثل «الآخر»، وبالدرجة الأولى « الفكر الغربي» (إذ ان منتجات هذا الفكر التطبيقية، المتمثلة خاصة في التكنولوجيا، غير مرفوضة، بشرط ترشيدها وتأكيد غائيتها) ويتم هذا الرفض بالتأكيد على التمايز بين «الأنا» الإسلامي، و«الآخر» غير الإسلامي (الغربي خاصة). كما يتسم بتضخم هذا «الأنا» الإسلامي في شكل عقدة استعلاء، ترى العالم كله مسرعا نحو الهاوية، ولا «منقذ» له غير «الاسلام» لا عجب، إذن، في وضع كهذا، أن يحمل أول حزب إسلامي رسمي تشكل في الجزائر، منذ إقرار التعددية الحزبية أخيرا، اسم «الجبهة الإسلامية للإنقاذ»، وأن يصف أعماله وغاياته «بالرسالية».

الخامسة : العودة إلى الثقافة التراثية، في الكتاب الديني، ليست مجرد تكريس للثوابت الدينية، وتأكيد لها «فقط، بل تهدف كذلك إلى غايات أخرى، أولاها، اختراق الخطاب المدني «الغربي المستورد»...إلخ، الذي بشرت به الدولة الوطنية، ومشروعها التحديثي، والذي يسعى ما يسمى «بالمجتمع المدني» إلى الدفاع عنه حاليا، وثانيتها، العمل على إعادة تشكيل وعي إسلامي يشعر بالتميز، بل والتفرد، الذي يُترجَم لدى

المناضلين الإسلاميين عندنا إلى «الرسالية» وسيلة، و«الإنقاذ» هدفا، كما أشرنا سابقا، وهو ما يعني إنقاذ الأمة الإسلامية من خطر «الكفر والكفار/والفساد والفاسدين»، وإنقاذ الإنسانية من خطر ومخاطر الحضارة الغربية خاصة، والمادية وغير الإسلامية بشكل عام. هذا يعني، مرة أخرى، استبدال «السعي الوطني» نحو اللحاق بركب الحضارة الغربية. بسعي إسلامي مناقض يعمل على تقديم الإسلام بديلا لحل أزمة الإنسان الغربي نفسه، أي بديلا للحضارة الغربية الناقدة «للروح»، وهو ما يقدمه الإسلام.

السادسة: الكتب الدينية المنشورة عندنا تشمل مختلف ميادين «المعرفة الدينية» الإسلامية، فهي تتناول العقيدة، والعبادات، والحلال والحرام، وعلاقات الفرد بربه، والعلاقات الإجتماعية، والنظام السياسي، والإقتصادي، والتاريخي، والأدب، والجغرافيا، وغير ذلك- كما أنها تتجه لمختلف فئات المجتمع. فهناك كتب للأطفال، وأخرى للنساء، وأخرى للدعاة... وهكذا.

التساؤل لا يزال مطروحا، إذن، ولكن يمكن أن تعاد الآن صياغته كالتالي :

إلى أي حد يمكن اعتبار هذا الكم الهائل من الكتب الدينية المنشورة عندنا سنة 1989، -موضوع هذا الملتقى- انعكاسا صادقا وعميقا للهاجس الحضاري العام، في الكتاب الإسلامي الذي استخلصنا بعض ملامحه بهذا الشكل "الإنطباعي السريع"؟ مرة ثانية، الجواب موضوعيا غير ممكن في غياب الدراسات الجادة التي تستطيع توفير المعطيات التي أشرنا إلى بعضها في البداية. وتحديدنا لبعض ملامح المشروع الحضاري الذي تبشر به بعض هذه الكتب لا تدخل في إطار تقييم هذا المشروع سلبا أو إيجابا. كما أن إبرازنا لهذه الملامح لا يعني بالضرورية الغائية الحضارية لدوافع نشر الكتاب الديني. لهذا أعتبر حديثي القصير هذا مجرد إثارة للموضوع، أرجو أن يثير بعض المناقشة هنا في القاعة أولا، ثم أن يستثير الدارسين لمعالجة هذه القضية التي تثير الإنتباه حول الكتاب الديني، وانتشاره الواسع المتزايد عندنا.

الإنتماء إلى الجاهلية اختيار حضاري للمثقف الجزائري

المطبوعات الدينية



خاصة بعد حلول الثمانينات، ظهرت على الساحة الثقافية الوطنية في الجزائر ظاهرة لم يسبق لها مثيل من كل الشرائح الاجتماعية المتفاوتة ثقافة وتخصصا وتفكيرا في الاقبال الجارف على اقتناء وشراء الكتاب الديني أي كتاب ديني، حتى أن فئات عريضة من المجتمع الجزائري بادرت إلى حجز كميات ضخمة من الموسوعات الدينية التراثية الباهظة التي تنؤ بحملها الجمال لا لشيء سوى المباهاة وزخرفة مكتبة الصالون، فحولوا هذه الأطنان من الدراسات الفكرية والروحية إلى لوحات زيتية كلاسيكية محظورة أو متاخف منسية مهجورة، ومما ساعد جشعهم الفارغ إلا حرمان من ينفعون و ينتفعون بها ذلك الدعم المادي الضخم الذي تحملت خزينة الدولة جزءا كبيرا منه بالعملة الصعبة على حساب سوق ناقصة وبطون جائعة ومشاريع تنموية معطلة. بدعوى أن الغذاء الروحي ليس أقل أهمية من الغذاء المادي، كما ساعدهم على تلك العملية وضعهم السلطوي أو الاجتماعي الممتاز أنئذ لاحتكار ما أعجبهم من الاشكال الخارجية المجلدة والمذهبة لتلك الموسوعات الدينية على حساب الباحث أو القارئ الحقيقي الذي لم يكن يحصل على ما فضل إلا بشق الانفس، مما جعل هذه الظاهرة تظل قائمة وبشكل متنام أقوى مع مرور الايام وزيادة نسبة الشباب المسلم المتحمس والمتعطش إلى الكتاب الديني الذي كثيرا ما حمل الدولة مسؤولية ندرته من السوق الوطنية دون التفطن إلى الاحتكار والمضاربة بداية من كتبيين حريصين على الربا إلى أعراض اجتماعية ونفسية أخرى لا تستطيع المراقبة الشكلية والتقليدية الحد منها فضلا عن القضاء المبرم عليها.





ثم ان الصراع الديني الذي عاشه المجتمع الجزائري المسلم طوال ظلام الاحتلال، إلى جانب تبني الدولة الجزائرية المستقلة في مواثيقها بان دين الدولة الإسلام، وبروز موجات وحركات دينية ذات طابع سياسي أكثر مما هي ذات صبغة دينية في مختلف دول العالم العربي والاسلامي، بحيث حاول كل تيار أو تنظيم من هذه التشكيلات أن يفرض بشتى

الوسائل الشرعية منها وغير الشرعية صوته وايديولوجيته على الآخرين فاخفق في كل مرة من حيث انه أراد ان يصيب...

كل هذه العوامل شجعت التجار ودور الطبع على الاهتمام بطبع أو استنساخ الكتاب الديني ونشره بأي طريق واخراجه بأي شكل من الاشكال التي لا تليق احيانا بالمحتوى المقدس لهذا المطبوع أو ذاك بشكل أردأ إخراجا من مطبوعات في مواد وعلوم أخرى.

أعرض كثير من التجار والطابعين عن الكتب الثقافية الاخرى من بحث علمي جاد وإبداعات لا تخلو من ابتكارات ومعاناة، واقبلوا يحدوهم الجشع والحرص على الربح الوفير في وقت قصير. على الكتاب الديني منقولا حرفيا أو مستنسخا وأحيانا مبتورا أو مجزوا من أوله دون آخره أو من آخره دون أوله، من غير شرح ولا تبسيط حد يدين ولا عناية بضبطه وتحقيقه بما في ذلك الآيات القرآنية والاحاديث النبوية والنصوص الشعرية الممثل بها غير مشكولة. وكثيرا ما تهمل الاشارة إلى سور الآيات وأسناد الأحاديث ومصادر النصوص الشعرية... مما يجعلها تتحول إلى طلاميس ومعميات لا يفقهها الا المختصون الذين لا يحتاجون كثيرا إليها، باعتبار هذه الكتب موجهة أساسا إلى الشباب المسلم المعاصر المحدود الثقافة في اللغة العربية وعلوم الدين.... الامر الذي جعل المكتبات التي كثرت كثرة رهيبة تضيق بهذه الأصناف من الكتب، حتى ، انه من بين آلاف المكتبات المنتشرة عبر الوطن تغنيك مكتبة واحدة منها. لأن محتوياتها مبتذلة ومكررة شكلا ومضمونا على الرغم من اختلاف دور الطبع وسعة الحقل الديني الذي لا ينضب ولا ينفد، لأن فتح هذه المكتبات لم يكن كله من اجل خدمة الدين بقدر ما كان انعكاسا قويا لندرة المواد التجارية الموازية الاخرى في الأسواق، كما أن اقتناء الشباب المسلم الظمآن لمثل هذه الكتب على علاتها لا يرجع في اعتقادنا إلى تلك الصحوة الاسلامية التي تحدث عنها الدكتور يوسف القرضاوي بقدر ما هو عائد إلى ذلك الفراغ الرهيب في الأسواق عبر مئات من القرون، ولما تطورت التكنولوجيا واستبشر العالم الحر بالمطابع العصرية، وجد هذا العالم العربي والاسلامي نفسه مقيدا من ظلمات الاستعمار الحديث. وبعد أن تحرر هذا العالم المتهور من الخارج ألفى نفسه مرة أخرى مكبلا او ملجما من الداخل في ديمقراطيته وحرية تعبيره، ونستطيع القول بأن الفكر الديني المعاصر الذي يمس حياتنا مسا مباشرا في جميع مظاهرها وسلوكاتها وعلاقاتها بالآخرين لم يحرز على تحرره بعد في كل انحاء العالم العربي والاسلامي. إنما الفكر المنتشر والمسكوت عنه اليوم هو ذلك الخطاب الدفاعي المديل دوما إلى الماضي لا الحاضر أو التخطيط إلى المستقبل

وأمام هذه الكميات الضخمة من الكتب الدينية المطبوعة في ظرف اقل من عشر سنين، وبصرف النظر حتى الآن عن رداءتها أو جودتها، فما هو حظها من التفكير الخلاق، والبحث العلمي الجاد، والتجديد والاجتهاد الهادفين إلى تطوير الدراسات الدينية وتعميقها وتوسيعها ومحاولة اكتشاف أحكام جديدة تتماشى واحداث وحياة المسلم المعاصر أسوة بفقهائنا الأوائل الافذاذ الذين لم يعولوا على الكتاب والسنة وحدهما، فجلوا الصدأ عن عقولهم الفتية وبصائرهم النيرة، وخلفوا لنا ما نعرف عنهم من مساند ونظريات حلوا بها جل المشاكل الفكرية والقضايا الاجتماعية التي حاولت أن تتحداهم في عصرهم، لكن ليس من الضرورة ونحن الآن نشرف على دخول القرن الواحد والعشرين، وأننا نعيش حياة غير

حياتهم، وتعترضنا أحداث لا نتحكم مسبقا في إبطالها، وعقبات متباينة لما كان يعترضهم، وملزمون بعلاقات داخلية وخارجية جديدة ومتطورة لا مفر منها... أن نظل متمسكين بنفس الاحكام والاسناد تاركين المجال لاحكام رقابنا بدعوى الفراغات القضائية لتسوية مشاكل المجتمع، وانما الاحكام المدنية دخلت محاكمنا في العالمين العربي والاسلامي حين جمدت عقولنا بعد فلول عصر الدعوة إلى الاجتهاد والتجديد المستمرين وحلول فترة الخمول والميل إلى الاتكالية والتقليد.

ان الدراسات الدينية في بلادنا اضحت قبل مدة عرضة لكل من دب وهب من السطحيين، حتى اننا حين نعرض هذه الكتب المطبوعة لا نكاد نوقفنا على مفكر ديني واحد، ولربما تحمل مراحل التعليم جزءا لا يستهان به من هذا التقصير، لان البرامج الدينية هي برامج تربوية واخلاقية ومعارفية، بينما كان من المفروض أن تشمل المرحلة العليا الجامعية وفي كل التخصصات على برامج تتناول الفكر الديني الذي يعمق حياة المسلم انطلاقا من الحقل الاسلامي نفسه،وغياب دراسة فكرية دينية أو وجودها ضحلة ان وجدت افرزت منذ بضع سنين أوهاما وتناقضات وقادت احيانا إلى مفاهيم كثيرا ما ضلت حقيقتها وفسرت مواقف الآخرين من الحياة الدينية تفسيرا فوقيا محدودا، فالتيار النظيف الملتزم بايمانه الديني المطلق قد ينظر إليه على انه تيار إسلامي متشدد أو متطرف على ان الاسلام دين يسر ورحمة ومغفرة لا دين عسر وقسوة وعقاب، وإذا نحت مجموعة أخرى في هذا الالتزام نحوا معتدلا نعتت بأنها شيوعية حينا أو ملحدة حينا آخر، إلى غير ذلك من الأوصاف التي تعاركت بشأنها الفرق الكلامية الاسلامية منذ العصر الاسلامي المبكر مع فوق شاسع بين هؤلاء، وأولئك في سعة العلم وقوة الادراك، وأعتقد أن جهل غالب اجتماعية عريضة بأصول الدين الجوهرية من جهة، وجهلها أو ضعفها في اللغة العربية التي هي عماد الدين الاسلامي مهما كانت لغة أو لهجة المسلم هما أمران جليان لدى هذه الفئات، مما سهل على الآخرين سحبهم إليهم وتقديم هذا الدين في شروح هم أنفسهم لا يفقهونها كلية، لانهم غير راسخين في لغة هذا العلم السماوي حتى يؤولوه كما يجب أن يؤول، وهنا تحل الاهواء المذهبية محل النقص والعجز، ولذلك قال بعض علمائنا القدماء : أكثر من تزندق من أهل العراق جهلهم باللغة العربية.

اننا لا نرغب من الطابعين والكتبيين أن يتعاملوا مع هذه الكتب في سبيل الله، ولكننا نطلب منهم أن يتجنبوا غشها، وأن يشجعوا مجالاتها الأخروية والدنيوية، وأن يعرضوا عن بعض الكتب المبتذلة التي اصبحت اليوم بضاعة كاسدة... فالمجتمع الجزائري اليوم تطور ولا يزال يتطور ثقافيا وعقليا يلزمنا أن نفكر جادين في تقديم الوجبة الروحية التي تناسب حياته الآنية، لان الاسلام ليس دينا مرتبطا بزمان ولا مكان معينين، ولا بعباد دون عباد آخرين، فبلادنا شهدت تحولات جذرية في السياسة والاجتماع، وخرجت من عالم قديم أباه الجميع إلا اعداء الحرية والاصلاح وولجت عالما جديدا مشرقا في الديمقراطية والتعددية السياسية.. فهل من بحث ديني ظهر ليوجه المسلم الجزائري في هذه الحياة الجديدة أم أن الاسلام -وهو بريء- خال من مثل هذه الخطابات السياسية التي تبني وتوجه هذا العالم الجديد.؟

تصنيف وتحليل المطبوعات من مكتبة رحاب لعام 1989 .

بالنظر إلى اللائحة الصادرة من هذه المكتبة فاننا توقفنا على حوالي سبعين كتابا موزعا على التخصصات والمواد التالية :

الصنف الاول : قصص دينية تاريخية

وهي مطبوعات شملت اثنتي عشرة قصة تهدف تشويق الناشئة للأحداث الدينية السلفية وبعض الشخصيات التي تركت بصماتها قوية في الحياة الدينية والجتماعية الاسلامية او التاريخية، وهي قصص ان لم تكن جديدة على المسلم الجزائري المعاصر بوجه عام فهي مجدية وضرورية بالنسبة لاطفالنا لغرس المغزى الديني النظيف في هذه النفوس الفتية البيضاء، خاصة وأنها متنوعة ما بين أحداث تاريخية، وسير الانبياء، ومظاهر اخلاقية وتربوية مثالية، واعلامات دينية مختلفة، وهي قصص وثيقة المعلومات مقدمة في قالب لغوي مشوق ومبسط، لان أصحابها مشهود لهم بباعهم الطويل في الحقل الديني الواسع مثل سيد قطب وعبد المنعم الهاشمي وغيرهما، وعلى هذا فهي مطبوعات هادفة للتثقيف الديني والتاريخي، وتحبب الاسلام إلى الطفل وتملأ فراغه الثقافي الذي ينمو ويزكو فيه يوما بعد يوم ليتحول إلى شعور ديني طاهر قوي.

الصنف الثاني : كتب تعليمية واعلامية.

وهي مطبوعا تتعلق بالاركان مثل الصلاة والصوم والحج..... منها كتابان باللغة الفرنسية يدور أحدهما حول نظام الحياة في الاسلام، وثانيهما يدرس مبادئ الاسلام للمودودي، وهذا الصنف الديني التعليمي لا يقبل عليه النشئ كثيرا فضلا عن الكبار المتعلمين، لان المدارس أصبحت تتكفل بتلقين الاطفال أخباريا مثل هذه المبادئ، وصارت مادة أساسية في الاختبارات المحلية للمؤسسات وفي امتحان شهادة التعليم المتوسط، فالطفل يهتم بهذا الجانب الديني من باب التكوين والثقافة، ولكن فوائدهما لا تنكر بالنسبة لغير العارفين بالعربية، والملفت للإنتباه ان ثمة كتابين لتعليم الصلاة بالصور احدهما خاص بالذكور، وآخرهما بالإناث مع أن تعاليم الصلاة واحدة لا فرق في ذلك بين المؤمن والمؤمنة، أما الاجراءات الشكلية البسيطة مثل اللباس اثناء أداء حركة الصلاة، فلا احسب أنها تستحق كل هذا الاهتمام إلى درجة تخصيص كتاب خاص بالاناث، لان الصلاة عبادة وتوجه إلى الله بصرف النظر عن نوع الجنس وشكل السترة، ثم ان الاعلام الديني الواسع فقه شبيبتنا بما فيه الكفاية من مثل هذه الامور.

الصنف الثالث : دراسات وتفاسير قرآنية

لا شك أن الدراسات والتفاسير القرآنية نالت جانبا مهما من مطبوعات مكتبة رحاب للسنة المنصرمة حيث بلغت حوالي أربع عشرة دراسة وتفسيرا، وأصحابها متضلعون في هذا العالم الديني الشائك والعويص واللمنتهي مثل محمد على الصابوني، والاستاذ عبد الحليم محمود، والاستاذ محمد محمود الصواف وسواهم إلى جانب الاستنساخات من الطبري، واعادة طبع تفسير القرآن الكريم (مصحف كامل) للعالم اللغوي الشهير جلال الدين السيوطي.

إننا لا نخاف على الذكر ما دام انه مكفول من الله حفظه من الضياع أو التحريف

بأرقى الشروح، لأن القرآن تحدى فصحاء العرب أنفسهم وهم أرباب بلاغته، فكلام الله يظل دوما في مأمن من الزيف والمساومة، وهذه ميزة خص الله بها القرآن دون الكتب السماوية السابقة التي تطول عليها الزيف والتحريف، وإن بعث مثل هذه التفاسير القديمة لا تدخل في أطار خدمة الدين الإسلامي ونشر التراث الفصيح وربط هذا الحاضر المتذبذب بذلك الماضي السلفي المجيد وحسب، بل انه يخدم اللغة العربية خدمة جليلة ويثريها ويقوي سلطانها لا سيما في وقت أضحت تتعرض لهجمات شعوبية شرسة ومساومات عرقية ولهجية بائدة أناخها الدهر فاستناخت له عن طواعية أو كراهية، لكن الوقوف عند هذا الحد من التراث والاعتماد على الاستيراد الثقافي أو الاسترجاعات السلفية، يكشف لنا بوضوح الفراغ العلمي المهول في هذا الحقل الكبير والواسع، ذلك أن القرآن يبرهن بنفسه على نفسه بأنه كتاب سماوي صالح لكل انسان وزمان، ومن ثم بات لزاما على المسلم المتفقه المعاصر أن يعيد النظر في تلك الشروح القديمة التي خدمت عصرها خدمات عظيمة ما في ذلك شك، وحيث كان الشراح والصحابة القدماء أذكى بكثير ممن عقبهم إلى عصرنا هذا، فنحن إذا تصفحنا المعجم المستخرج من صحيح البخاري والمنسوب لابن عباس، فاننا نجد هذا الرجل ينهج خطة رائدة في شرح القرآن شرحا لغويا على ضوء المفهوم الدلالي للغة العصر، حيث يستدل على كل كلمة يشرحها بما يقابلها من تطبرتها في بيت من الشعر العربي على أنه ديوانهم وجامع علمهم في ذلك الوقت.

لكن عصرنا المتأزم بشتى التناقضات والمشاكل الكبرى لا يحتاج فقط إلى محاولة فهم مداليله وسياقاته بقدر ما هو محوج إلى ادراك خطاباته المتعددة التب تتفاعل وتتلائم وقضايانا الاجتماعية والاقتصادية والسياسية التي أبدت التكنولوجيا المعاصرة عجزها في حلها مجتمعة، فالقرآن على الرغم مما فيه من أدوية ناجعة لأمراضنا العصرية وحتى تفاهاتنا اليومية، فانه نص مغلق على نفسه إذا لم نتفتح نحن عليه وننهل من زهوره وورووده الرحيق الذي نريد، وأعتقد أن المسلم الماضي لم يكن في أي مشكل من مشاكل حياته أكثر حاجة إلى القرآن منا نحن اليوم، فحياتنا غدت معقدة ومركبة أزيد مما سلف، ذلك أن مخبر القرآن ليست الشروح المتتالية التي تطبع ثم يعاد طبعها هنا وهناك، ولكنه بكل بساطة حياتنا في أنفسنا وتعاملنا وعلاقاتنا وسلوكاتنا.... ولا احد يختلف مع الأخر في أن أسلافنا بالأمس ليسوا هم نحن اليوم، وبالتالي فنحن في أمس الحاجة إلى دراسات قرآنية معاصرة تساهم بشكل أو بآخر في حل بعض قضايانا الآنية العويصة وتوجيهنا وهدايتنا أمام طغيان هذا العصر المادي علينا وتوجهاته التكنولوجية الرهيبة، علما بأن القرآن ليس فيه ما يتعارض جوهريا مع هذه الدعوة الملحة في مقارباته العصرية الجديدة، فضلا عن كون اعتمادنا على التفاسير السلفية وشروحهم وحدها يقتل فينا روح العمل، ويعودنا الاتكالية، ويجب إلى نفوسنا الخمول والجمود، ويمسي البحث الديني في خبر كان.

إن وقوفنا اليوم منبهرين أمام معظم ما أنجز من أعمال سلفية حول القرآن، لا يرجع إلى القرآن، في حد ذاته لأن القرآن واحد، ولكن الأمر من قبل ومن بعد يعود إلى قصورنا العلمي المزدوج في داخل القرآن نفسه والمتصل بلغته وعلومه، وفي خارجه المتعلق بالعلوم العصرية المساعدة على ادراك كنه ما يناسبنا اليوم من خطاباته الحقيقية والمجازية التي لا تعني حياة قديمة دون حياة عصرية جديدة.

الصنف الرابع : الفقه والمذاهب

ان هذا الصنف من الكتب كان ضئيلا بالقياس إلى الدراسات والتفاسير القرآنية، وهي لم تتعد المذهب المالكي او ما صب في واديه مثل رسالة ابن ابي القيرواني، وهو اختيار طبيعي، لكن التفقه في مذهب واحد تفقه ناقص، وأحيانا لا يفهم مذهب إلا بإطلال على مذهب آخر، وقد تتدارك هذه الدار في السنة الجارية ما ينقص المكتبات الجزائرية من مثل هذه الكتب الفقهية والمذهبية التي تمثل بحق أنقى وأصل عقلية اسلامية، لان كل ما سواها من علوم عقلية وطبيعية إلا وتدور حول أصالتها الشكوك والخلافات، اما هذه العلوم فلا أحد يجرؤ على الإرتياب في رسمها العربي الاصيل.

ومما استغربته وأنا أتصفح هذه اللائحة وما احتوته من سبعين عنوانا تقريبا أن الأحاديث النبوية الشريفة لم تحظ بأدنى إهتمام من هذه الدار مع أنها تمثل المصدرالثاني بعد القرآن مباشرة في القضاء والاحكام والتشريع، ماعدا بعض الاحاديث المتعلقة بالصوم والتي تكلفت بها رابطة العالم الإسلامي، وهذه الظاهرة تكاد تعم أنحاء ودورا من العالم الإسلامي، وإذا كان هناك إلتفات فإنه لا يعد وغالبا أحاديث منتقاة تتصل بالعبادة ومبادئ الإسلام وأركانه، ونجد البحث في هذا المصدر من التشريع معطلا أو يكاد يتعطل ولا سيما عندنا في الجزائر، مما جعل الاعتداء على الاحاديث النبوية شبه مباح، حتى اننا كثيرا ما نسمع بعض الناس يتطاول على رواية حديث من الاحاديث دون أدنى نسبة من العنعنة أو الاسناد، ودون ان يميز بين أنواع ما يروي من أحاديث، وكأنها في منزلة واحدة من الصحة والقوة، لكن دور الطبع إذا راعت الامتياز التجاري وحده فهي شبه معذورة، لان رواج كتب الاحاديث غير مضمون بسرعة إذا استثنينا المختصين والمكتبات العامة وبعض الفضوليين الذين لا يعنيهم دراستها أو حفظها بقدر ما يهدفون إلى احتكارها تباهيا بها أو لتدبيج خزائنهم الفخمة.

الصنف الخامس: كتب إسلامية فكرية

على قلة ظهور هذا الصنف من المطبوعات، فما ظهر منها يعد أبحاثا جيدة وقيمة ولا سيما ما اتصل بمؤلفات كل من الاستاذين الكبيرين **يوسف القرضاوي** و**عباسي مدني** فالأول اهتم بعوامل ما أسماه الصحوة الإسلامية وما يكابده الوطن العربي والإسلامي من مفهوم متعرضا في بعض مباحثه الأخرى المطبوعة في نفس الدار إلى مقارنة بين العلمانية والإسلام... وأما الثاني فقد حس الموضوع مباشرة وحاول سبره من الداخل متبعا خطة منهجية قلما يهتدي إليها كل باحث في الفكر العام والخاص، حيث كشف الأستاذ عباسي مدني الادواء المتفشية، فيما وصفه بأزمة الفكر الحديث الذي ازداد تأزما وحدة أمام سطوة التقدم الملموس للعلوم والتكنولوجيا حيث صارت عينات منها شبحا مخيفا للفكر الانساني، ثم اقترح من داخل الاسلام نفسه علاجات وحلولا محسوسة بالدليل والبرهان. ولربما تقاطع هذا الباحث في هذه الخطة مع الاستاذ يوسف القرضاوي في كتابه الآخر (بينات الحل الاسلامي/مبررات الحل الاسلامي).

أما أهم كتاب ورد في اللائحة المطبوعة للإمام محمد الغزالي في نظرنا فهو المعنون بـ "الاسلام والأوضاع الاقتصادية" إلى جانب مطبوعه الذي يدخل في الصنف السابق (فقه

السيرة)، وهناك كتاب آخر له زودني في آخر لحظة به مشكورا السيد الرئيس الاديب الطاهر وطار بالرابطة عنوانه "معركة المصحف في العالم الاسلامي" وهو صادر عن مطبعة أمزيان، ولكنه خال من تاريخ الطبع.

ان مثل هذه الكتب الفكرية الحديثة التي تتخذ العقل وسيلة للعمل والحوار المفتوح، وتتقبل آراء الآخرين مهما كان انحرافها ومعاداتها لتفحصها وتجادلها بالبيان والمنطق، وتتناول في اولوية عملها أمهات المشاكل المطروحة..... هي ما ينبغي أن يشجع ويطبع ويوزع.... لأن الكتب المباشرة مهما كانت قيمتها الدينية التي يجب الا يستهان بها تهدي كثيرا ولكنها لا تجدي إلا قليلا، لان هذه الهداية مستمدة أصلا من الكتاب والسنة، وهما مصدران مباشران يظلان أهدى وأجدى من أي حواشي وتهميشات حولهما، ولا يفهم من كلامنا اننا ندعو إلى تعطيل البحث والتحليل في هذين المصدرين، بل بالعكس فإننا نريد أن تنطلق أية دراسة فكرية حديثة غير مباشرة منهما، ولا سيما حين يتعلق الامر بخطاب المسلم المعاصر، ولكننا نقصد بذلك أن يتحرر الباحث من هذه الهيمنة الروحية حتى لا يتخذها ذريعة لانطلاقته المعاكسة دائما ثم ينتهي " ان وجدنا آباءنا كذلك يفعلون". بينما النبي عليه السلام : يقول "الناس معادن، خيارهم في الجاهلية خيارهم في الاسلام إذا فقهوا". ان انطلاق الباحث المسلم غالبا من الأدنى إلى الأعلى، ومن المباح إلى المقدس،... وانما هو انطواء فكري، وانهزام علمي، واتكال غيري.

الصنف السادس : مطبوعات مدرسية وعامة

لم تبخل هذه المطبوعات تماما من الكتب المدرسية، وتتمثل في ثلاثة كتب في قواعد الإملاء والإنشاء والنحو، وهي كما نرى، لا تمثل إلا نسبة ضئيلة جدا مما كان يجب أن يكون ضمن سبعين مطبوعا، ذلك أن هناك تراثا أدبيا ولغويا ضخما، وهناك مخطوطات عربية اسلامية ووطنية نفيسة في نفس المجال تنتظر الرحمة من هؤلاء وغيرهم من المحققين الجزائريين كل في ميدانه.

وهناك مؤلف حضاري مشهور شمس الله تسطع على الغرب للدكتورة الالمانية زيغريد هنكه، وآخر للامام علي (نهج البلاغة)، ومما شك فيه أن هذين الكتابين مرغوبان جدا، فهل كان الهدف من طبعهما تجاريا بالدرجة الاولى وعلميا بالدرجة الثانية أم العكس ؟

عرض كتاب نموذجي من المجموعة :

إنني أمام كتاب "الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي الإسلامي" للدكتور يوسف القرضاوي، وهو اعيد طبعه للمرة الثانية ضمن لائحة الكتب الدينية للسنة المنصرمة وهو بحث تغلب عليه الجدية في التعمق، والبساطة في العرض، والشمولية المتصلة بمشاعر المسلم المعاصر وهمومه واهتماماته، وعن دواعي تسمية كتابه بهذا الوصف يقول : "كما جعلت العنوان (الصحوة الاسلامية وهموم الوطن العربي والاسلامي) ايمانا مني بأن هموم العرب هي هموم المسلمين جميعا، ولا يختص الوطن العربي بمشكلات لا يعانيها الوطن الاسلامي كله" (ص:6).

ويقدم القرضاوي هذه الصحوة في ركائز أربع رئيسية، هي

1. الجمع بين السلفية والتجديد.

2. الموازنة بين الثوابت والمتغيرات.

3. التحذير من التجميد والتمييع والتجزئة للإسلام.

4. الفهم الشمولي للإسلام، محددا أبعادا خمسة أساسية هي :

أ-البعد الإيماني. ب- البعد الاجتماعي. ج- البعد السياسي. د- البعد التشريعي. ه- البعد الحضاري.

وهذه الاجزاء تمثل القسم الاول من الكتاب المعروض، وأما القسم الثاني والمتعلق بموقف الصحوة من هموم الوطن العربي والإسلامي فيحددها بسبعة :

1) - التخلف.ب) -الظلم الاجتماعي.ج) -الاستبداد.د) - التغريب. هـ) -التخاذل أمام الصهيونية.و) -التمزق.ز) - التسيب.

يشرع في الحديث عن الصحوة فيشرحها إلى أجزاء عدة :

صحوة عقل وعلم، وصحوة قلوب ومشاعر، وصحوة التزام وعمل، متعرضا إلى صحوة الشباب المثقف الذين يراهم عماد الصحوة لأنهم أنقى قلوبا، وأرقى عواطف، وأقوى عزائم "مستشهدا بآيات قرآنية تتصل بأحداث دينية متصلة بالشباب، وبإشارات تاريخية اسلامية على ما قام به الشباب المسلمون البكرون في عز الرسالة المحمدية، محتما هذا التشريح بما أسماه صحوة مسلمين ومسلمات، وإذا كان المؤلف لم يتعرض إلى بيان صحوة" مسلمين"، فإنه بين صحوة "مسلمات" وأبرز ما يدل على صحوة المسلمة في نظره ظاهرة الحجاب ويعني به ما تستر به المرأة جسمها، لتعرف الجادة المستقيمة من العابثة اللعوب، وذكر بقوله في أوائل الستينات حيث كان يقول بأن المهتلمين هزموا أمام الحضارة الغربية في جملة ميادين أبرزها ثلاثة "

1- ميدان الاقتصاد حيث ألغيت الزكاة من التشريع، وهي الركن الثالث من الاسلام، وأحل الربا وهو من أكبر الموبقات عند الله.

2- ميدان المرأة التي سلخها التقليد الاعمى للغرب من شخصيتها، فخرجت على أرسخ التقاليد الإسلامية وغدت أداة من أدوات الافساد في المجتمع، ومعولا من معاول الهدم في البنيان الاخلاقي للأمة، منتقدا الرأي المنادي بتحرير المرأة.

3- ميدان الفن الذي دخل بيوت الناس وملأ عليهم أوقاتهم عن طريق الاجهزة الجبارة.

ولست هنا بصدد الرد على بعض هذه التحاليل التي تعبر عن صاحبها اكثر مما تعبرعن الواقع المعيش او الظروف التاريخية التي لا تخفي على الأستاذ يوسف القرضاوي والتي عصفت بشرورها على العالم العربي والاسلامي منذ عصر الظلمات إلى منتصف القرن العشرين، ولكني فقط أريد أن أشير إلى أن المرأة العربية والمسلمة لم تقلد المرأة الغربية بدافع التقليد الاعمى لكن بفعل التطور الاجتماعي والتحول في الرؤية الاخلاقية المتوازنة

وبالتفاعل الحضاري والثقافي الذي غزا كل العادات والتقاليد سواء ما اتصل منها بمظاهر الحياة الدينية، أو مظاهر الحياة الاجتماعية للمرأة المسلمة المعاصرة التي لم تعد تؤمن بأن ايمانها الداخلي يعبر عنه رداء خارجي، ذلك أن الشعور بالإيمان نفسه قد تجدد وتبدل من ذلك الشعور القديم الذي يحكم على الحياة الدينية بشعائرها المظهرية إلى شعور داخلي قوي خال من النفاق والعبادات السطحية الباهتة، وكان بودنا لو أثار الباحث الاسلامي الكبير مشكل الحجاب الاجتماعي، والمعنوي والنفسي وما يترتب عنه من أخطاء ومراعات أو مزايا وتجاوزات، فالحجاب ماديا معروف منذ مجيء الاسلام، وليس الحجاب وحده معطلا في الاسلام، فالباحث نفسه يقر بعدم تطبيقات صارمة أخرى في الشريعة الاسلامية. فهناك الزكاة، والصيام، والصلاة، والربا، والغش، والحج، والزنا، والسرقة، والإجرام، والخمر، والميسر،.... فهل هذه الأمور كلها مطبقة وبعضها يدخل في الاركان الخمسة للاسلام. فلماذا الالتفات إلى مشكل الحجاب المادي وحده وبشكل حاد في الوقت الذي تتغافل عن حدود أخرى ؟ أم لم يعد الاسلام كلا لا يتجزأ ؟. قال تعالى : " افتؤمنون ببعض الكتاب وتكفرون ببعض ؟.

أما في مجال الفن والوسائل السمعية البصرية الجهنمية التي غدت تغزو عقر مخادعنا والتي أصبحت في مجتمعات ليست أزيد من ظواهر ثقافية وترفيهية وتجارية، فإني أحاور الباحث بأنه من غير الممكن أن نحلم بالعيش في كرة أرضية مسيحية وحدنا، فنحن مجبرون على الحياة والموت والحل والترحال على سطح كوكب واحد، والمشكل في نظرنا ليس في هذا الغزو الفني أو الثقافي الرهيب، لكن في أنفسنا وثقافتنا وتربيتنا، إذ كيف نربي ونعلم جيلا يقرأ ويسمع ويشاهد أفلاما وأشرطة غريبة عن سلوكاتنا ولا يتأثر بها حتي لو قبلها ونظر إليها نظرة من الوجهة الثقافية أو الترفيهية الخاصة ؟ لان التفكير في محاربة هذا الغزو في عصر انتشرت فيه الاتصالات المرئية الساتيليتية مضيعة للوقت، وانهزام قبل بدء المعركة، ولهذا فمن الأجدى لعالمنا الإسلامي الا نبقى ندور في مكان فارغ، بل علينا أن نطور برامجنا التعليمية ونكيفها وفق متطلبات الحياة الجديدة التي نجابهها وتجابهنا.

وبعد حديثه لعوامل الصحوة التي يجعل نكيسية كل من فلسطين وهزيمة سبع وستين بعضا من عواملها، يتعرض إلى حركات التجديد التي عرفها العالم العربي والاسلامي ذاكرا ابرز أربابها مثل عبد الرحمان الكواكبي وجمال الدين الافغاني وغيرهما.

ويثير موضوعا جدليا أطلق عليه "تيار الوسيطة الاسلامية"، ويعني به ما أسماه الاسلام بالصراط المستقيم محتجا بأيات وأحاديث تجسد يسر الاسلام وسماحته، ثم يفصل خصائص هذه الوسطية في أربعة محاور، سبق أن أشير إليها.

بينما يطرق موضوعا جديا وخطيرا يتناول بالتفصيل ما يحدق بالعالم العربي الإسلامي من تبعيات وسوء تدبير وتسيير يحللها في سبعة هموم كنا أشرنا إليها في مدخل عرض هذا الكتاب.

ويختم بحثه الرصين والجاد بالتطرق إلى الصحوة في مستقبلنا بعد ما تناولها في حاضرها، فيدعو إلى التمسك بالاسلام واستلهام الحلول منه لحياتنا المعاصرة، معترضا عن الحلول المستوردة من الخارج في جميع المجالات، داعيا جميع المسلمين إلى الوقوف ورا

هذه الصحوة باعتبارها أمل الغد الوحيد لأمتنا دون تمييز بين كون هذا مسلما بوراثة العقيدة، وذاك اسلاميا بالتوجه والولاء، منبها إلى التفريق بين الصحوة الاسلامية التي تعني كل العاملين للإسلام حتى ولوكانوا غير مسلمين لكنهم يؤمنون بحتمية الحل الاسلامي،وبين الحركة الاسلامية التي ترتبط بمدلول معين في القيادة والتنظيم، مبينا أن الوقت قد حان لتتوقف بعض المعارك الفكرية الاسلامية التي طال عليها الأمد وأصبحت فيها الرؤيا واضحة، ومن هذه المعارك الفكرية :

1. الاشتباك بين الدين والعلم

2. الاشتباك بين الأصالة والمعاصرة

3. الاشتباك بين العروبة والاسلام.

وفي هذه المعركة الثالثة القائمة يرى الباحث المفكر أن العروبة في الواقع عميقة الصلة بالاسلام، فالعربية لسان قرآنه وسننه ولغة عبادته وثقافته، والعروبة وعاؤه، وأرض العرب معقله وحصنه،... والعرب هم حملة وسائة الاسلام إلى العالم، والصحابة كلهم عرب، ومن لم يكن عربي العرق منهم أصبح عربي اللسان والقلب (ومن تكلم العربية فهو عربي)... العروبة إذن عميقة الصلة بالاسلام، والاسلام عميق الصلة بالعروبة، ولا تعارض بين العروبة والاسلام، إلا إذا كانت العروبة علمانية وهي التي لا تقبل الاسلام حكما، أو كان الاسلام شعوبيا وهو الذي يعادي العرب.

على كثرة ما بينه هذا الباحث في هذه المعركة الفكرية التي انقلبت إلى معركة بيزنطية لكنها كثيرا ما تتسم بخطورة قد تمس مشاعر الوحدة الوطنية وبمغالطة ثقافية وتاريخية زرعها ونماها الاستعمار الحديث في نفوس حلت محل نهايته ورحيله، أن كل انسان لا بد له من انتماء حضاري وفكري وقومي بصرف النظر عن عقيدته الدينية أو عقائد أخرى، فإذا قلت : أنا جزائري مسلم، فإن هذا القول ناقص لأنه مجرد من أي انتماء، وإذا جازلي جدلا أن أنكر انتمائي إلى العروبة بعد أكثر من أربعة عشر قرنا فأي شيء أنا إذن ؟ ومن جهة أخرى فقد فات الباحث أن العربية في أي بقعة من العالم العربي الاسلامي انتشرت باقبال المقبلين على الاسلام أو الحياة الاسلامية إراديا، ولهذا لا يجوز لنا اليوم أو غدا أن نعطل هذه الإرادة الاجدادية التي تعربت طواعية تنازلا لأهواء قبلية دفينة منذ مائات السنين، ونسأل أنفسنا : من نحن ؟ فالفرنسي المؤمن بعقيدة المسيح يقول : "أنا فرنسي مسيحي" لكنه لا ينكر انتماء، الأوروبي عرقيا ضاربا صفحا عن الجذور والملابسات التاريخية البالية التي يعكس أحداثا دروسا للأم شمل أوروبا حاضرا ومستقبلا.

خلاصة عامة

مما يلفت الانتباه عموما أن دور الطبع الخاصة في الجزائر لا تلتفت إلا نادرا لحقول العلوم الاجتماعية والانسانية، فبخلاف اهتمامها بحمى الكتاب الديني والرياضي، فانها لم تقدم للمثقف الجزائري حتى الآن أي غذاء يذكر ما عدا بعض الدور مثل لافوميك خاصة، مع أن مسؤوليتها أعظم مما تتصور، لانها مسؤولية علمية وثقافية، ومسؤولية واجب ومصير،

خاصة في وقت الغيت فيه وزارة الثقافة من تشكيلية الحكومة الجديدة.

أما المطبوعات الادبية في مجال النقد والإبداع فلا وجود لها اطلاقا في هذه اللائحة، وهي تكاد تكون منعدمة في كل دور المطابع الخاصة منذ وجدت إلى اليوم، وفي اعتقادنا بأن الازدهار الثقافي لشعب من الشعوب لا يكون بالوقوف دائما على الدمن والاطلال وإعادة طبع واستنساخ ما انجز من اعمال سلفية، مستغلا في ذلك العاطفة الدينية والإنتمائية الحضارية دون مد ذراع المساعة والعناية بالمواهب المتفتقة التي تسعى دوما أو تعتقد أنها تسعى لاضافة طبقات من الصرح الثقافي والفكري الجديدين، فنحن لا نمثل عصرنا، أو عصرنا لا يخلد معنى وجودنا كافراد وجماعات وعباد إلا بما تقيمه الاجيال المثقفة الآنية من دراسات انسانية وادبية، وبما تبتكره من مظاهر فنية في أي حقل من حقول الابداع المعبر عن هذا الشعب وعن قضاياه الشائكة في حلاوتها ومرارتها، في تحضرها وتخلفها، في هدوئها وصراعها، .... في كل شيء، فالدين هداية يساعد على الحياة المادية المرئية، وايمان بحياة معنوية لا مرئية في تاريخ الإنسان الدنيوي، ومزاولة شعائره لا تجدي سوى الإنسان في ذاته ولذاته، فاعماله الدينية المتفانية تعود عليه وحده، ان خيرا فهو له، وان شرا فهو عليه «كل نفس بما كسبت رهين»،«يومئذ يصدر الناس اشتاتا ليروا اعمالهم، فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ، ومن يعمل مثقال ذرة شر يره»، «لعلك باخع نفسك على آثارهم»، «إنك لا تهدي من احببت، ولكن الله يهدي من يشاء»..... فهذه الكتب الدينية المطبوعة، فيما أعتقد لاغراض تجارية صرف، ما هي إلا سبل للتثقيف الديني الذي تعطش له الجمهور الجزائري المسلم نظرا لمراحل تاريخية وثقافية ظرفية أشرنا إلى بعضها آنفا، ولكنها لا تمثل وصاية دينية على أي قارئ مسلم مادام هذا المسلم متمسكا بالقرآن الكريم الذي هو كلام الله، وسنة نبيه عليه السلام الذي يقول : "تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي أبدا: الكتاب والسنة".

لكن دور الطبع هذه دور انتهزت الشعور الديني الفياض النابع من فئات اسلامية عريضة ترى ان الدعاية الدينية والتثقيف الديني لا يتمان إلا بهذا الكم الجم من المطبوعات مهما كان شكلها ونوعها، فالاهم عندهم النشر والاشهار، وكأنهم يخاطبون قراء غير مسلمين، فاعظم ثقافة دينية هي الايمان الذي هو رأس أي دين، بينما لم تساهم هذه الدور في تغطية الفراغات الثقافية المهولة لانها ترى ان الشعب عزوف عن الثقافة والمطالعة، وتخشى في نفس الوقت بوار ما قد تطبعه من مثل هذه الكتب، مع أننا نرى الآن أن ليس أي كتاب ديني طبع قد عرف رواجا سريعا، فهناك كتب دينية قيمة فعلا عرفت هذا الرواج، وهناك اصناف أخرى لا تزال مكدسة في أدراج المكتبات لا احد يقبل عليها أو يلتفت إليها، وربما كان هذا راجعا كذلك إلى عدم وجود لجنة تقنية وعلمية مختصة لدى هذه الدور لفحص وتقويم ما يقدم إليها قبل طبعه من جهة، وإلى ما ذكرنا سابقا من غياب رجالات فكرية جادة في البحث الديني من جهة ثانية مما اضطر هذه الدور إلى الاعتماد الكلي تقريبا على محاولة نقل وطبع ما أنجزه ذلكم السلف القوي العظيم، ولكن إلى متى نظل نجتر مستهلكين ما تركه لنا الغير ؟ ومتى نعثر على معنى وجودنا الذاتي بغير الآخرين ؟

سيصدر عن شركة الشهاب

كيف تعيش الحيوانات ؟

تتناول هذه السلسلة البحث في حياة الحيوانات بأسلوب يستهوي عقول الصغار والكبار ويبعث فيها دافع التأمل العميق. ولا شك أنها سوف تجعل القارئ يدقق الملاحظة فيما حوله من أصغر الكائنات وأكبرها، وسوف يدرك قيمة ما يمكن تحقيقه من فائدة ومتعة، بعد قراءته لهذه السلسلة العلمية، وبها سوف يدرك بأن هذه الحياة عجيبة ومدهشة، بما تحتويه في بيئتها المتعددة والمليئة بملايين المليارات من الكائنات، ومن خلال اطلاعك على سلوك إحدى هذه المخلوقات سوف تتجلى لك أسرار الطبيعة وعظمة الحياة وخالقها



الكتاب السياسي 1989 أو عندما تثبت تبعية الوطنياتية

بقلم الأستاذ يوسف سبتي

خلال سنة 1989 بماذا عنيت الأفكار السياسية ؟ كيف تجاوبت الأفكار السياسية مع الكتاب الذي نام هادئا طيلة سنين ؟ هل حدثت زوبعة في الجزائر ؟ إذا كان عدد الكتب ضعيفا في نظر العناوين فالأصداء والتأثيرات النابعة عن هذا القطاع أعطت من غير شك نفسا آخر للحياة الثقافية. كيف ؟

رضوخ الوطنياتية

الوطنياتية هي حالة يعارض من خلالها واحد ما، مستعمره الجديد. في حالة عبودية جديدة ومن خلال تباين ما، يرفض مسود سيدا له. ومن جراء هذه المواجهة ينبع تشابه المسود بسيده وإلحاح المسود على عدم التشابه بسيده.

في عهدنا هذا، برز سيدنا. إنه غربي أساسا له مساعد له ماكث بالجزائر. الوطن وله مسود قاطن أيضا هاهنا.

كل وطنياتية تحمل تناقضا وتجانسا معا. لا تهدف الوطنياتية إلى إلغاء تام ومضاد لمن يسيطر عليها. هي تربط بين التماثل حسب الإعانة من جهة واللاتماثل حسب المشاركة من جهة أخرى.

معنى هذا أن المساعد لسيده الغربي يواصل منذ الحصول على ما سمي بالإستقلال الوطني، عملية تقليد غربه أي دينامية العصرنة أو الحداثة. لا ينقطع هذا المنطق وهو مدعم بإسهامات آتية من طرف الغرب- السيد، حسب أشكال متنوعة تتراوح بين الاقتصاد والسياسة والقانون والثقافة الخ...

أضف إلى هذا الجانب، آخرا يقوم في وجه نفس الغرب، معلنا عن التماثل بالمشاركة أي معاكسة هذا الغرب باسم الوقوف إزاءه مشاركا إياه في محنه وأوهامه وتطلعاته أي غير هادف بأي كان إلى تلاشيه.

هنا لا تذهب التجزئة إلى منتهاها.

يبقى أنا نسميها نقطة حاسمة، تلك التي يلتقي عليها **التماثل حسب الاعانة باللاتماثل حسب المشاركة**

بالفعل وإذا ما لبسنا نظرة التأمل، فكل ما يسير ويصدر وكأنه المرحلة

قد كان البيان سنة 1943 وثيقة جمعت الأطراف الاساسية السارية في الحركة الوطنياتية الجزائرية. إن هذه الحادثة السياسية نصت على العصر الذي تجاوز مرحلة الاستعمار القديم كما حددت آفاقا لفرض الوطن الجزائري ولظهور تماثله بفرنسا ولوضع لاتماثله بفرنسا. جعلت كل المواثيق التي أتت من بعده، الحداثة، مطلبا. فالوطن يصبو إلى الوطن. والوطن هو حداثة.

لكن مادامت الكروم وخمورها لم تعوض بتخصص اقتصادي آخر فمصير المعمرين بقي محرجا في نظر الحركة الوطنياتية (أي المستعمر الجديد) والمستعمر الجديد الفرنسي.

ولما اتضح أن بإمكان المحروقات أن تفيد من هم بفرنسا وبالجزائر إلى غير ذلك، أصبحت الفترة الانتقالية بين الاستعمار القديم والاستعمار الجديد توشك على الانتهاء. والاهتمام الذي راج هنا وهناك هو: ما هي الضمانات المخولة للحضور الفرنسي حتى لا يفقد استغلاله للمحروقات. إن التبعية الجديدة المفروضة على... المقبوله من.... الوطن ثم الدولة -الوطن، تتكئ أساسا على قطاع المحروقات وخاصة منها الغاز. بسبب المحروقات دامت حربنا التحريرية الوطنية سبع سنين. وبنى الانسان-الآلي الفرنسي مستقبله على هذه المحروقات. ووعدنا انساننا -الحداد بالعيش في جنة الدنيا بفضل المحروقات. في هذا المضمار علينا أن نذكر بأن الاستراتيجية التنموية الجزائرية ترتكز أولا وقبل كل شيء على قطاع المحروقات ولا سيما الغاز منها. حسب ما عودتنا عليه أصوات الأناس الحدادين فلا مستقبل خارجا عن المحروقات (وبالضبط الغاز) التي تحرك الاقتصاد بواسطة الصناعات المصنعة. بهذه النظرة كبرت شيئا فشيئا تبعيتنا الجديدة. ومن هنا يصبح تجديد الوطنياتية واجبا من حين إلى آخر وإلى أن هذه المسألة مطروحة حاليا فما معنى تجديد الوطنياتية أثناء الثمانينات من هذا القرن ؟

نحن نترك على الجانب الفترة الانتقالية الملقاة بين مرحلة الاستعمار القديم ومرحلة أخرى من رضوخنا للغرب. انتهى الانتقال سنة 1962.

ومرت تنمية الوطنياتية بشطريها التماثلي واللاتماثلي من مرحلة أولى وهي تأكيدية إلى مرحلة أخر تثبيتية. ومن المحتمل أن الثانية بدأت خلال سنوات الثمانينات.

إذا افترضنا أن كل واقعة تحمل معا وحدتها وتباينها فالوحدة تسيطر هنا على تباينها والمساحة بين الاثنين تغدو زمانا. لا أقل ولا أكثر.

من مرحلة أولى إلى أخرى تليها، تكبر الوحدة ويليها تباينها حسب نفس المنطق من دون أن يساويها فقط، بل أنه يكون على تساو معها وهي تتجاوزه بطبيعة الحال. إذن فالتحدي من طرف الوطنياتية هو اتساع الوحدة والتباين من غير أن يقتنع كل واحد منهما بمجرد التساوي

بالآحر. هذا ما جرى لتبعيتنا الجديدة. أثناء تأكيدها أي منذ حصولنا على استقلالنا الوطني إلى نهاية السبعينات. انها مرحلة قبول ماحملته فترة انتقالية والكامن في عناصر تربط بيننا وبين الغرب بواسطة المحروقات. آنذاك صدر تدعيم منيت به تبعية الوطنياتية. اهتم هذا التدعيم **بالتماثل حسب الاعانة وباللاتماثل حسب المشاركة.** بعبارة أدق فإن مهمة البعض والجميع راحت إلى تاكيد أسس التبعية الجديدة أي تبعية الوطنياتية.

ما يدعي تحديد الوطنياتية هو تجاوز لهذه المرحلة الأولى من تبعيتنا الجديدة. يؤدي بنا هذا التجاوز إلى مرحلة أخرى بتوحيد وتباين آخرين. ان التماثل الوطنياتية هو اعطاؤها نفسين آخرين هما **التماثل حسب الاعانة واللاتماثل حسب المشاركة** يكونان من طراز آخر وفي تجانس مع ما أتى من قبلهما. تمسح المرحلة الأولى من تبعيتنا الجديدة مسودة ومساعدة لسيدتها المرحلة الآتية من بعدها. أما هذه الأخيرة فهي تجلس في مكان ودور أي زمان الشيد الذي يوحد ما جاء من قبله.

في نظرنا، هذا ما عبر عنه **بن خدة ومصطفى الاشرف وبلعيد عبد السلام وبن شريف**. تصطبغ كتب هؤلاء الناطقين بالفرنسية، بالطابع السياسي. تطرقت كل هذه الاصوات **للتماثل حسب الاعانة واللاتماثل حسب المشاركة.**

التماثل حسب المشاركة: لا ينكر أحدهم وجود الحداثة واتباع خطى الغرب اقتصادياً أو سياسيا أو ثقافيا. هم يعيشون بها جس الفعالية والانتاجية والتحكم في وسائل ومناهج غربية تمكننا - في نظر هؤلاء المؤلفين - من وحدة ذات استقرار وازدهار اجتماعيين ومن بينهم **بن خدة** هو الذي يعترف حرفيا بالتبعية الجديدة.

اللاتماثل حسب المشاركة: يعاني كل واحد من هذه الكتب من صعوبة التصريح بالخصوصية المحلية تجاه أولائك الذين يتماثل بهم المؤلفون: طبعا، وراء هذه الصفحات تختبئ مشكلة يواجهها الفكر عندنا وحاليا. ما هي هذه المشكلة ؟ إنها ترتبط بوضعية يعيشها مجتمعنا ويشعر بالضرورة إلى التعبير عنها حتى يتعامل معها بفاعلية ما. كيف؟

كانت فترة إنتقالنا من استعمار قديم الى مرحلة أخرى عويصة جدا وذلك لأسباب عديدة. ومن بينها أن الاستعمار الفرنسي التقليدي إستيطاني واستغلالي معا. وكان له تاثير لا مثيل له. لقد دفعنا الكثير حتى نتخلص من الاستعمار القديم ومع هذا لم نحصل على تحرر مقنع بل مررنا (ونحن هاتفين مصفقين) إلى الخضوع لإستعمار آخر. تكاد أن تعيش كل الفئات الاجتماعية هذا الوضع بشيء من الدهشة. كيف انه رغم كل ما دفعنا ننهض صباحا وتجدنا تحت وطأة جديدة ذات أصل خارجي. كيف نتقبل هذه الظاهرة نحن الابطال والامجاد وكنا زعمنا اننا حررنا القارة الافريقية وغيرها ؟ وبأي إشكال نرضى بهذه المفاجاة اللعينة

والمتعة ؟

في هذه الدراسة أفترض (يوسف سبتي) أننا سجلنا (أي الخاصة والعامة) هذه التبعية الجديدة خفية وعفويا ثم جهرا وبمحاولات تفسيرية ولكن التلاعب بهذه الحقيقة يسقي الكثير من الضباب. إذن فمشكلة الفكر هي عائدة إلى تدوين اشكالية معاصرة لنا تعرف أمام الجميع بكوننا مسودين ومساعدين لأسيادهم داخليين وأيضا دخلاء علينا. كيف توصل إلى هذا، الكتاب السياسيون الذين اخترناهم ؟

توجب الاجابة على هذا السؤال اعتبار هذه العينة موحدة ومتباينة.

الوحدة: نتكلم عن الوطنياتية ولا ندلي اهتماما بما ياتي بعد الوطنياتية (اشتراكية وبعثية) أو جاء من قبلها (الدين والسحر).

التباين: نلجأ إلى مزايا التصنيف لكي نقدم هذه الكتب الواحد تلوى الآخر.

أما فيما يخص بوزار فهو يجد مكانه في الفترة الانتقالية الذاهبة من الهيمنة القديمة إلى الهيمنة الجديدة.

قرأنا افقيا هذه الكتب واطلعنا على ما أدرجته ثقافيا في المستويين، التماثلي واللاتماثلي. من جهة أخرى بإمكاننا أن نقبل عليها عموديا يعني أن نرتبها حسب معطيات السلم أي أن نحدد داخلها عاملا معياريا يكون ملتصقا إما بالوحدة وإما بالتباين.

تجدر الاشارة إلى كون الوطنياتية موحدة وتقف تجاه ما هو بمثابة سيد لها وخارج عنها رغم حضوره فيها تحت شكل المساعد لسيده هذا. ويجدر أيضا أن ننظر إليها منقسمة إلى أعلى وأسفل أي إلى سيد ومسود يحتوي من جهته على مساعد سيده والكل لا محالة وطنياتي. ويجدر التذكير بأن الوطنياتية هي مرجعية الانسان -الحداد الذي يفرضها على الانسانين الآخرين (مزارع ومفترس) فيصبحان وطنيين أي من قبيل الوطنية المنجزة عن الوطنياتية.

ألف ونشر هذه الكتب المذكورة آنفا السيد الذي يلعب دور مساعد السيد الغربي ودور سيد بالنسبة لمسودين محليين.

ينقسم رأس الهرم الاجتماعي الوطنياتي وحسب التباين إلى معتدلي وراديكالي إبان المرحلة الانتقالية من الاستعمار القديم حتى إلى الهيمنة الجديدة، كان المعتدل يطمح إلى الوحدة النسبية وكان الرادكالي يفتقر ذاتيا وموضوعيا إلى الوحدة المطلقة. اما مع بداية تاكيد التبعية الجديدة وفيما ولى ذلك فالأول يؤمن بالوحدة الدنيا والثاني يتشبث بالوحدة القصوى.

ليس مستحيلا أن نصنف هذه الكتب إلى تلك التي تمجد الوحدة الدنيا (**بن شريف**) والتي تتغمس في دائرة الوحدة القصوى(**بن خدة. الاشرف. بلعيد عبد السلام**)

يهتزالخطاب الاعتدالي الوطنياتي التماثلي واللاتماثلي بما يبدو على شكل

مقطوعات قصيرة وبديهية (بن شريف) وسرا بسيطا (بوزار)فبن شريف شعوباني(poupulariste) وبوزار نخبوي(elitiste).

أما الأشرف وبلعيد عبد السلام فنثرا على خطابهما منعرجات كثيرة. ويتفقان مع بن خدة على التبعية، ليحصل كلهم قبل كل شيء، على خطاب تربوي ينتمي الثلاثة إلى البيروقراطياتية(bureaucratisme) التي نشطت في تكامل مع الشعوبية(populisme).

محنة الوطنياتية عبر كتب نشرت سنة 1989

أولا: تتحرك الرادكالية تحت بعث الأحداث. يولي مصطفى الأشرف اهتمامه لقضية التبعية آخذا لذلك أمثلة غير جزائرية من أقطار أمريكا اللاتينية وافريقيا من جهة. ومن جهة أخرى هو يعود إلى أوجه من تبعية المجتمع الجزائري المستمر حسب الاسلوب القديم. نشعر أن مصطفى الأشرف يخفي ترددا يتطلب أكثر من استفسار. يدورالمؤلف بدون انقطاع حول هاجس نظن أنه يسكنه. هل يبوح مصطفى الأشرف بهذا الشر؟

هذا الذي يتفطن بإلحاح صاحبنا هو بالتحديد ما يربط بين البلدان المتخلفة والبلدان المسيطرة على العالم. تجري الأمور وكان مصطفى الأشرف يعترف بأولوية علاقة التبعية. يقول هذا جهرا وسرا من زاوية الذي يعتبر أنه ينتفع من الواقع الحتمي. هو يمجد تشابهنا بالغرب ويضع املاله في تماثلنا بمن تفوقونا. هو لا يرفض الحداثة. هو يكرر أن للغرب ما نحن بحاجة إليه. إلى جانب هذا فهو لا ينسى أن يبرز الحثوث اللاتماثلي أي رفضه لنفس الغرب.

يجد مصطفى الأشرف هتين الظاهرتين عند أمريكا اللاتينية وافريقيا ويربط بينهما. هولا يقوم بنفس العملية فيما يخص الجزائر إذ يمتطي التماثل واللاتماثل ولا يستخرج إلى النهاية ومنهما مغزاهما. يدعو مصطفى الأشرف عمليا (إذن خلقيا) ومنطقيا إلى انتهاج طريق التماثل حسب المشاركة واللاتماثل حسب الاعانة.

لماذا لا يستخلص عواقب ناتجة عن العلاقة التي تربط بين الوحدة والتباين؟ ماهي هذه العلاقة بالضبط؟ أين هو السيد؟ أين هو المسود؟

ما هو المساوات؟ وما هو التفاوت؟

يدخلنا مصطفى الأشرف إلى دار ويمنعنا من السيرنحو النافذة.

في نظره يصح له أن يعتبر أقطارا أخرى تابعة لغيرها. هو يرى إلى حدما أ ن مثل منها بشرط أن يكسب المسودين الجدد أكثر حرية. كان مصطفى الأشرف يستغل إمكانات منهج المقارنة.كأنه يقول لنا: لتتفهموا صفاتنا انظروا كيف تجري الأشياء عند أؤلائك الذين يخضعون للغرب بعد حصولهم على ما نسميه عادة الاستقلال الوطني. منهجيا هو يقلب المثل

المعروف وكانه يصيح: "*الهدرة على جارتي والمعنى علي*" إنه يومئ إلى تبعيتنا الجديدة . يدرس عهدنا المستعمر قديما ويحلل حالة الاستعمار الاسرائيلي ولكنه يعرض في الفصل الاخير تعامل المثقف مع السلطة الساسية في الجزائر.

يتضح عندئذ إن العبة ما هي إلا في علاقتنا بالغرب ،ماضيا وحاضرا ومستقبلا.

في النص الاخير من هذا الكتاب يهدف **مصطفى الاشرف** إلى اقناعنا بان المثقف يعمل ضمن استقلالية تجاه السلطة السياسية ومن حين إلى آخر يجد هذا المثقف تلاؤما مع هذه السلطة حسبما وقع عند تحرير ميثاق طرابلس او الميثاق الوطني. نعلم أن **مصطفى الاشرف** كان من بين الذين كتبوا هذين المثاقين !

هل نحن بصدد تبرير منه وله ؟ أم هو منطق آخر ؟

نجيب نعم على السؤالين. كيف ذلك ؟ إنه من الانساني أن يدافع **مصطفى الاشرف** عن نفسه. هو يفعل هذا راضيا بالتماثل واللاتماثل الجديدين. وعندما ينصح الافارقة أو الامريكيين اللاتينيين المستعمرين من جديد، بتوسيع رقعهم فهو يقول نفس الشيء لما يدفع إلى أذهاننا تعامله مع السلطة. ففي كلتا الحالتين يراهن **مصطفى الاشرف** تماثله واللاتماثله على الحد الاقصى.

لماذا لا يقول **مصطفى الاشرف** أن القط الاسود هو أسود وكفى ؟ لماذا هذا الايحاء ؟ لماذا هذا اللف ؟ أهو الحياء أم هي الحشمة ؟ إن الاشرف يتجرع تحت أعيننا، رضوخا لسيد ظن سابقا أن بمقدرتنا التغلب عليه.

ويتمي **مصطفى الاشرف للبيروقراطياتية** والرادكالية حيث كان كتمان السر والاحتفاظ بخفايا الأمور شيمتي المناضل المتوج بالحدة. أضف إلى هذا تحالفا أبرمه الرادكالي مع الاوساط العريضة لحساب المعتدلين وطلبا للاستقلال. وكيف إستفاد كل واحد من الممثلين الثلاث على الساحة التاريخية ومن هذا التعاقد ؟ بلا مساواة طبعا. والمسؤول عن هذا المخرج هو الرادكالي البيروقراطياتي الذي وعد لمم المدفع بالكثير ولم يف. من هنا يتواجب عليه الآن صمت حتى ولو نسبي.

باختصار فما هي مقولة مصطفى الاشرف ؟ حسب رأيه، نحن نعيش تبعية جديدة نفهم أبعادها إذا ما نظرنا إلى ما عرفته أمريكا اللاتينية أو افريقيا. ولا يصلح أن نعلن أكثر مما يلزم عن هذه الحقيقة أمام الجميع.

فليفهم قراء الاشرف ما يفهمون وليتعامل النقاد مع نصه كما يستطيعون !

يبقى مصطفى الاشرف وفيا لمعتقداته الرادكالية ويترقب ما لا تحمد عقباه. نحن نسبح بفضله على مياه ابن رشد الذي حدد حقيقتين أولاهما موجهة للعامة وثانيهما للخاصة. وحاليا هل لا يتبنى هذا الموقف مسود ومساعد لسيده ؟

ولكن صدقه لا يفارقه:

"ان الذي يدور بهذا الاهتمام في الاكثر وحوله، هو نوع من التصور النخبوي للثقافة التي تنظم طبيعة الاشياء حسب شكل ثقافة طبقة ذات امتيازات. ترشح هذه الطبقة إيديولوجيتها الخاصة المعبرة عن سيطرتها على غيرها. تتكئ هذه الطبقة على الوسائل السمعية البصرية والاستبدادية. بهذا وغالبا ما ترغم الطبقات الوسطى أولا ثم تقريبا الرأي العام في البلدان المتخلفة، على قبول أساليب حياة وتفكير، ونماذج مدمرة كاذبة مخصصة للاستهلاك وتراتبية قيم تعمل لصالح المجموعات الغنية ثم الهيمنة الاجنبية. تكون في خدمة السيطرة الاجنبية مجموعات ذات اغراض" (1)

ويندفع أيضا بلعيد عبد السلام من نقطة تقترب من حلقة مصطفى الاشرف. في كتابه "الغاز الجزائري يبني بلعيد عبد السلام مناخا دفاعيا عن نفسه. نراه وكانه في قفص الاتهام. إنه يقدم طوال كتابه حججا موجهة إلى محكمة تتمثل في النظام الحاكم بالجزائر منذ نهاية السبعينات.

ماهي التهم المحمل إياها بلعيد عبد السلام حسب كتابته نفسها ؟ تفهم بأنه بذر المحروقات وانه سلمها رخيصة. لمن استفاد بها طولا وعرضا.

يجيب على هذا بلعيد عبد السلام بأنه كان ومازال مسكونا بالارادة التنموية يعني بالهدف إلى التصنيع الواسع الثقيل والخفيف. من دون شك أن بلعيد عبد السلام يتغنى بالتصنيع بقوة. في رأيه بتنمى الاقتصاد الوطني بواسطة التركيز على الصناعة ولذا من المفروض أن يتمنى المقابل الضروري من أجل الحصول على المناهج والوسائل التصنيعية. وهذا الشرط يعود إلى العملة الصعبة التي بإمكانها أن ترد عن طريق تصدير المحروقات.

وهنا يبرز المؤلف موقفه بمعلومات تقول لنا كلها كيف تعامل مع الذين اشتروا محروقات الجزائر. من البداية إلى النهاية هو يطرح على مسامعنا استراتيجيته المتعلقة ببيع المحروقات في سبيل التصنيع أي اجمالا في سبيل التنمية.

يعتقد أنه رضي بأسعار منخفضة وتعاقدات كانت للوهلة الاولى على حساب الجزائر لانه كان ومازال يعتبر أن المهم هو إبرام الاتفاق كل مرة مع من يهمهم الامر، ويعد هذا الظرف يعطي بلعيد عبد السلام الفرصة للبائع الجزائري كي يتفاوض مع زبائنه ويحصل على اقصى دخل ممكن.

استراتيجيا إن مبدأ بلعيد عبد السلام هو رفع كمية العملة الصعبة إلى اقصى قدر ممكن لفائدة التصنيع على نطاق اقصى. من هنا توجب عليه ودائما حسب نظرته، أن يبتعد عن التأثير ومخطط الفرنسيين.

كان ومازال يظن أن الهدف التنموي يفرض التصنيع ومن هنا تصدير المحروقات بأساليب لا تفيد اقتصادنا في بداية تطبيقها لكنها (أي الاساليب) تتطور رويدا رويدا لتجلب العملة الصعبة القصوى وتنفذ المشروع التنموي الاساسي.

وبالمقارنة، يتضح من كتابه ما قامت به سياسة الدولة الجزائرية منذ بداية الثمانينات ولا سيما من خلال تصرفات

الوزير السابق **نابي بلقاسم**. في نظر **بلعيد عبد السلام يصعد تناقض عميق بين ممارسته بينما كان وزيرا وما قام به أولائك الذين أتوا من بعده.**

يقول بلعيد عبد السلام أنهم كبحوا التصنيع والتنمية بتنازلاتهم عن مناسبات اكتساب ريح مرتفع ومبالغ مالية مهمة. وفي نهاية المطاف إنهم عادوا إلى حضن فرنسا الخ.... نحن نتابع محاكمة متبادلة بين اثنين. بين من يجري الحوار ومن هما الممثلان في هذه المسرحية السياسية ؟ هما يجلسان ويتنقلان على قطبي وحدة ماهي إلا الوطنياتية.

يستعين بلعيد عبد السلام بكل ما يملك من حجج ليخوض **التماثل** حسب **الامانة** والالتماثل حسب المشاركة. أنها إهانة مقدمة إلينا نحن الاشتراكيين (في تعبير بلعيد عبد السلام) هي آتية من الغرب الرأسمالي بغية تمديننا الاشتراكية (دائما ونحن على بصمات بلعيد عبد السلام) ولنصبح مثل المجتمعات المتقدمة. السر في المزية. والمزية في تقليدنا لمن يفوقنا إذا ما هو أعاننا على القيام بالتقليد وإذا تنازلنا له عن ما هو بحاجة إليه عند بداية تعاملنا معه.

هي مشاركتنا إياه، في صراته وضراته وعندما نبني اقتصادنا أو نرغب بتواصل في عدم التشابه بهذا الغرب أي اللاتماثل به. في كلتا الحالتين أي في التماثل حسب المشاركة يطمح بلعيد عبد السلام إلى القدر المستطاع الذي يطرق باب ماهو في اقصى حد.

وكما هو الشأن عند **مصطفى الاشرف** فلا ربط هنا بين الوحدة والتباين. يتناسى **بلعيد عبدالسلام الجسر الموصل من الوحدة إلى التباين ومن التباين إلى الوحدة.** إنه مقتنع بان نظريته تؤدي إلى الاستقلال الفعلي. بهذا الموقف يتجاهل الوضع الحقيقي والناجم عن تطبيق رأيه ورأي أنصاره. إذا انتهج مصطفى الاشرف المقارنة ليرسخ نقاط التشابه بين المجتمعات التابعة للغرب والمجتمع الجزائري فليتخلص من وجوب الاعتراف المباشر بتبعيتنا الجديدة. أما **بلعيد عبد السلام** فيكتفي بتحميل متهميه مسؤولية هذه التبعية الجديدة.

إن النتيجة واحدة. وعند هذين الرادكاليين فالمقصود مشترك. كيف ؟ هما يفران من الصراحة المتبادلة على الساحة العمومية. نحن بصدد استراتيجية خطابية فريدة، هي مبنية على الايماء والايحاء إلى لب القضية التي نواجهها والقضية تتضمن التساؤل حول المكون الاساسي لمجتمعنا. وهذا التساؤل ينزل على علاقة التبعية الجديدة من أين تشرب المكونات الأخرى منطقها.

أيخاف بلعيد عبد السلام من وضوح مناسب له؟ طبعا لا. لانه عندما يكتب فهو يخاطب قارئا شريكا له في مد الاصبع نحو نواة القضية. نحن نعلم أن معظم القراء لمثل هذه الادبيات هم من الفئات الوسطى. إن الغاية هي تزويد هذه الفئات ببعض المعلومات لا تصدمها بل تعودها على الواقع وتقودها إلى اكتشاف تلقائي

للباقي من رموز الكاتب. يضع الكاتب حقائق شبه مخفية. ويطلب من القارئ أن يكتشفها. النتيجة هي في أن تحضر الواقعة باقل حده في الشعور.

إذن هي التبعية في ضمير راديكالي ينفر منها ليبقى فيها.

وما يمر عليه مسود ومساعد لسيده بسرعة اللهف هو كون الولايات المتحدة أصبحت تسد بعض حاجياتها الطاقوية من منابع اخرى خارجة عن الجزائر. وتخلت الشركات الامريكية (مثلا إلباسو) عن غازنا لانها حولت انظارها إلى غاز المكسيك. المذكور في بداية كتاب بلعيد عبد السلام. لكن المؤلف منشغل بتبرير مواقفه وبمصارعة المعتدلين وهكذا لم يستخرج الدرس من هذا الحدث.

نعلم أن الغاز هو النصيب المهم ضمن محروقاتنا ولا نفهم لماذا يصر بلعيد عبد السلام على ما خلقته إصلاحات المعتدلين الوطنياتيين في الثمانينات. والاصلاحات التي تعدل نوعا ما التبعية يمليها ولو جزئيا المنطق الجديد المفروض على سوق المحروقات والغاز منها خاصة.

هنا وعند المؤلف ما يشبه العمي. وهنا ما يلفت العين عن تبعية الوطنياتية نفسها. أنقول أن بلعيد عبد السلام يبسط كفه على الهامشي ؟ لا ! لان المؤلف على علم بتبعية الوطنياتية التي ينتمي إليها. يأخذ خطابه الموجه إلى المعتدلين صيغة العنف لان تحالفه معهم مر إلى مرحلة أخرى بتطابق مع حالة التبعية.

في العموم هو يتكلم من التبعية ويشعر بها ويؤمن بأن المطلوب هو التماثل حسب الاعانة واللاتماثل حسب المشاركة المتراميان نحو الحد الاقصى.

يقول بلعيد عبد السلام:"بالنسبة لوضع ثورتنا سنة 1958-1959 فالعنصر الجديد الذي يبرز هو ظهور أغراض طبقية داخل مجتمعنا واتجاهها نحو التحالف مع أغراض الخارج وجعلها محضة لمصالحه على المستوى الداخلي. هذا يشكل خطرا إضافيا بثقله على حياة وطننا" (2)

في هذا الكتاب لا يفصل بن خدة بين شخصه الخاص الذي خاض غمار التاريخ وآخر هوله أيضا، يسجل حوادث التاريخ. نطرح السؤال:

-منهجيا، هل بإمكان من عاش أحداثا اجتماعية أن يكون هو أيضا مؤرخا لها ؟

هذا الخلط هو ما يحاول أن ينشئه بن خدة.يولي المؤلف أكبر اهتمامه للمكون الرادكالي الذي اصطبغت به الحركة الوطنياتية.

إنه على صواب عندما يفترض أن هذا الوجه من الحركة الوطنياتية لعب دورا بارزا بالنسبة للوجه المعتدلي. ومع هذا فهو يعتقد أن الحركة الوطنياتية سارت بدون هواده نحو الاستقلال الفعلي. هو يكتب التاريخ كما أشرف على ذلك كثير من المؤرخين الذين اعتبروا أن الحركة الوطنية حررت البلاد من الاستعمار القديم وانتصرت -وهذا من البديهيات التي لا يفسرونها عادة- على الاستعمار القديم.

فكأن المستعمر لم يجرؤ على الخروج من الباب ليعود من النافذة.

إن بن خدة يتجلى بنفس الاشكالية. كيف يفعل هذا ؟ هو يرسم صورة **البيروقراطياتية.** هويعيد علينا تاريخا يحظى به أصحاب اللجنة المركزية وهم كانوا على رأس حزب الشعب. في نظر بن خدة سار هذا التيار في معركته التحررية الوطنياتية مستعملا الوسائل والمناهج العنيفة والسليمة معا. بكل هذا فبن خدة ينظف ثياب المركزيين بالنسبة للمصاليين من جهة وبالنسبة لمن سموا بالرجال **التاريخيين (les Historiques)** من جهة أخرى يحمّلنا المؤرخ والمناضل بن خدة تاريخا تجري أحداثه أساسا في حلقة الأجهزة والهياكل المسيرة. إنه يضع في الصدارة الأفراد وكل الترتيبات التنظيمية. هو يعتني قبل كل شيء بالمسيرين والذين ينسقون ديناميات غيرهم. في غالب الاحيان نحن نكاد نفقد القاعدة التي بنيت عليها هذه الأجهزة. والكاتب لا يذكر عادة إلا شبه ممر بين رأس وقاعدة الحركة الوطنياتية. إن بن خدة يركز كل مجهوده على الوطنياتية الرادكالية بوحدتها وتباينها. وفي هذا المضمار فهو يرى أن رجال الدين لم يعثروا بكرة على الوطن ولم يلبسوا ضميرهم الوطني في أسرع وقت.

إجلالا يرفع بن خدة شأن المركزيين تجاه المصاليين وتجاه رجال الدين وتجاه أولائك الذين تجاوزوا مرحلة من الحركة الوطنياتية بدخولهم إلى الحرب التحريرية الوطنية.

وإذا كان **مصطفى الاشرف أو بلعيد عبد السلام** يتحاوران مع الاعتداليين فابن خدة مصاب بالرادكاليين الشعبويين (مصاليين) أو الوطنياتيين الرادكاليين الذين رموا شرارة الحرب التحريرية الوطنية. وهل بإمكان خطاب مثل هذا أن يتجاهل تماما ما لطخ مسيرة كبرى، انجزها أصحابها بأسلوب النضال المباشر ؟ هل ينسى هذا الخطاب المتطلبات المنهجية- العلمية ؟ طبعا لا. وبن خدة يذهب إلى كتابة فقرة واضحة تمام الوضوح، فلنقرأ معه:

"يعاني اليوم المغرب كما هو شأن باقي بلدان العالم الثالث من استعمار الغرب حسب شكل ثقافي أكثر خداعا وبوسائل تكنولوجية عجيبة. فلنعرف كيف نحمي ونقوي هويتنا الثقافية في الوحدة حتى نواجه العديد من التحديات التي تجابهنا" (3)

هل هو يلاحظ هذا فقط ؟ أم نأمل وعدا منه يردنا إلى فهم هذه الحالة الجديدة ؟ لا ندري أين هو المعقول لأن بن خدة يمر كالبرق وهو لم يسجل في الحركة الوطنياتية ما يؤهلنا لهذه التبعية. هو يكتب هذه الفقرة باسم الوحدة الوطنية. وعند ما يتشبث وطن يشبه الأوطان الأخرى فهو يبرز العالمية التي يناضل من أجلها

ويضع نصب صفحات التماثل. ويتمسك بخصوصيات الوطن الجزائر المناهض للاستعمار الفرنسي ومن هنا يتحدد لاتماثل لكن لماذا هذه الصراحة المفاجأة في هذا الخطاب؟ بلا شك أن بن خدة يبلغ رسالة إلى قراء معينين وكأنه يقول :

نعم سرنا ومازلنا نسير، لكن تبعيتنا الحالية حقيقة واقبلوها قبل أن أشرحها مطولا لكم في فرصة من الفرص. ومرة أخرى كامثاله فالردكالي لا يتعرض أكثر مما يلزم للعلاقة التي تحول بين الوحدة والتباين.

خلاصة القول هي في كون الرادكاليين ناموا وتماطلوا على بديهياتهم التي هي ما إلا الايمان بالوحدة والتباين الاقصيين وهما التماثل حسب الاعانة واللاتماثل حسب المشاركة.

هم ناموا وظلوا مؤمنين بأنهم "على طريق الخروج من أي رضوخ للغرب. وجاء يوم واستيقضوا فيه تحت وطأة الاحداث فاسفروا عن التبعية الجديدة واتضح لهم أنهم كانوا ومازالوا في هذا الوضع الموروث عن آخر قديم وعن حركة حتى وإنها وطنياتية. هل نهضوا وهم كانوا قد قبلوا التبعية الجديدة منذ الامد الطويل. وبقي لهم أن يفسروا هذه الظاهرة وأن يتحاوروا مع كل من هب ودب ؟

في كل الأحوال هم اعترفوا ويعترفون بحالتنا، خفية، جهرا ووزنا. والدال على موقفهم هو رضاهم بالتماثل واللاتماثل الذين يعبران الوطنياتية ولكن يتوقف هذا الاعتراف عند أنف المساعد لسيده وشفتي العبد. لا يرى الوطنياتي الرادكالي كيف نتجاوز هذه التبعية الجديدة. إنه ينشط داخلها والآفاق التي تترآ له من بعدها ضئيلة ومصطنعة وفتانة. إنه النائب لمالكه ومسود. فقط. ليس هو بمثابة ما نسميه المابعد السيد.

والآن نتساءل هل المعتدلي يرجف في قفص مثل قفص الرادكالي؟

إذن.

ثانيا: تميل الإعتدالية إلى البراغمتية وإلى الدكارتية. كيف ؟

انهى نذير بوزار كتابه "سوء الإئتمان" في جويلية 1954 بالقاهرة. ولد في عائلة أصلها من مليانة. تربى في المغرب الاقصى أين أصبح موظفا لدى الادارة الفرنسية.

في هذا الكتاب يحكي بوزار قصة حياته:

كان أبوه أيضا موظفا تحت حماية الاستعمار الفرنسي، في المغرب الاقصى. وفي يوم من الايام قام بدور الوسيط بين ممثلي عبد الكريم الخطابي والفرنسيين. وكان هذا الاب يصحب خضوعه للمحتلين بالتحفظ والانتباه والتجربة. أما الابن نذير فمنذ صغره نراه وقد أقبل على الآتي من المستعمر أي من الحضارة الغربية. إنه عاش في المغرب الاقصى ولم تنقطع صلاته بأهله الساكنين في مليانة.

وجاء، أن تزوج امرأة من أصل غير مغربي ولا أسلامي. هي كانت من فئة اجتماعية معمرة وفقيرة نسبيا. هذا ما يفسر شراستها التي كانت تدفعها.

لم يتمكن نذير بوزار من الاندماج في المجتمع الأوروبي رغم أن أمه وزوجته كانتا أوروبيتين. كان يعرف كيف خاب أبوه على عتبة نفس المطلب. واضب نذير سلوكه

ليصل إلى ما نسميه اندماج التماثل حسب الاندماج واللاتماثل حسب المنطقة.

إذن تزوج. إذن رافقته البطالة. إذن عمل وتنقل من فج إلى فج. إذن التقى في كل مرة بالتمييز العنصري المتدفق من المعمرين. إنها مرارة التفرقة.

نحن نعتبر أن التماثل حسب الادماج هو مضمون المساواة التي يرغب فيها المستعمرون. فالمسودون في عهد الاستعمار القديم يهدفون إلى أن يصبحوا مثل أسيادهم وان يتمتعوا بواجبات وحقوق المسيطرين على الاهالي. يريد المساعد لسيده والمتواجد ضمن المستعمر أن يندمج في الحضارة الغربية عامة وفي البئة الفرنسية خاصة. هذا ما طمح إليه نذير بوزار طوال احتكاكه بسيده المعمر. وخيل لبوزار أن المستعمر "الميتروبولي" يشفق عليه ويسمح له بتحقيق أمنياته. لم يحدث ماكان بوزار ينتظره حالما. بل العكس هو الذي جازى نذير بوزار. فرغم انضباط صاحبنا لم يمنه المستعمر إلا بمناصب عمل مهينة. ولم يرسله إلا إلى أماكن صعبة. أكثر من هذا فكلما برهن بوزار على احترامه لقانون اللعبة زاد عليه سيده ثقلا واحتقارا أي تباينا وتنتهي الحكاية إلى خيانة زوجته له. بدون أن يعلم ذلك، هي أخذت تربيهم على المسيحية وبعدما غادرته واختطفت الصبيان أصبحت محور مناورة دبرتها تشكيلة معمرين.

هنا يطرأ التباين الذي هو حسب المنطقة.نقول هذا فيما يخص العلاقة التي تربط المسود المستعمر بسيده. إبان الاستعمار القديم. يدل هذا المصطلح على كون الذي يخضع لسيده آنذاك يطالب بخصوصية مدرجة في الجهوية أوالرجوع إلى منطقة معينة فالمسيطر عليه آمن بهوية إسلامية أو قبائلية أو صحراوية أو قسنطينية الخ... أو جزائرية. إنه اعتبر على حد سواء الجزائر وللزاس ولبروطان الخ....

ثكرر أن للمستعمر جانبين، الاول تماثلي حسب الادماج والثاني لا تماثلي حسب المنطقة. ومن الامثلة الواصلة إلى قلمنا نذكر أسماء، تغنت بهذين العمودين: ولد الشيخ، عبد القادر فكري، فرحات عباس الخ....

لنعد إلى نذير بوزار ملاحظين أنه اتبع بطموح وعناد فائقين للعادة التماثل حسب الادماج واللاتماثل حسب المنطقة.

ونال ما نال من جميع مجهوداته وأيمانه بفرنسا ودورها الحضاري. لكن اتضح له موضوعيا أن مهما كبر تماثله كبر لاتماثله. وشيئا فشيئا اطل على مأزق لم يجهله أي عبد عبر التاريخ. ولم ينج أي عبد من حتمية تجاوز هذا المأزق. وبالفعل اضطر بوزار إلى التحيل لتهريب أولاده. هو يغادر رفقتهم من المغرب الأقصى في اتجاه باريس ومن هناك يذهب إلى القاهرة. إنه سلم من الهلاك ، إلتحق بالحركة التحررية الوطنية.

تصحب هذا الكتاب مقدمة كتبها علال الفاسي وحرر محمد خيضر نصا يختم قول بوزار.

نستخلص من كل هذا كيف من أعضاء العائلات الكبرى الذين شكلوا نخبة بين المستعمر والعامة المستعمرة، من مرحلة الاستعمار القديم إلى الشعور بضرورة التخلص من الهيمنة القديمة.

نحن نقف هنا وعند نهاية الاستعمار القديم. ينفلت المؤلف ويصعد نحو الفترة الانتقالية التي تقوده إلى فترة ما بعد الاستعمار القديم أي التماثل حسب الاعانة واللاتماثل حسب المشاركة. هو يكتب:

"لقد كنا مضحكين عند نزولنا بالقاهرة والمعاطف على أذرعنا. كانت الشمس رصاصية وكان الرمل يمتد إلى نهاية النظرة، محرقا متفجرا. بعد نزولي من الطائرة وقفت ثانية وهمست:

"إذن نحن هنا. نحن هنا." وعند الجمارك، كانت المضيفة شابة ذات الزي المصري تستقبل المسافرين مرات مكلمة إياها بلهجتي العربية ونطقي الشمال افريقي. إنها فهمت رغم كل شيء، وطلبت مني "ماهي جنسيتكم إذن ألستم عربيا ؟" أخبرتها: "بانني عربي، مسلم، وإنني جزائري" وأعادت مبتهجة: " آه. انتم مسلمون. مرحبا"(4).

لقد استعمرت فرنسا باسم العقل الديكارتي وما أشبه ذلك. وأطفأت ظمأها نخبة مستعمرة، بالعقل الديكارتي وما جره السيد المستعمر. هذا ما فعله أيضا نذير بوزار. كانت مغامرته التاريخية آمنة بالتقدم العقلي حتى انتهت إلى الخديعة، أي المحال أن يدوم عهد التماثل حسب الادماج واللاتماثل حسب المنطقة. نبقى مع **أحمد بن الشريف** في مجال العقل بعدما نشأ من مرحلة انتقالية إلى زمان تثبيت تبعيتنا الجديدة. يحمل كتابه عنوان **"الامل في التجديد"**.

من يتسلم مجرد الفهرس يستنتج أن هذا الكتاب يحتاج إلى تماسك إذ أن عناوين الفصول تعبر عن اهتمامات تنبعث مباشرة من المياه العادية والخطاب المحيط والعام على الساحة. وكأن المؤلف دون ما تلقاه يوميا أو من خلال ممارساته لبعض المسؤوليات. هكذا فهو يرمي على الصفحة الوحدة الوطنية والتنافس وعدم الاستقرار والسكن إلى غير ذلك.

يقترب أسلوبه من صفات البرنامج السياسي والبيان والموعظة. يقترح صاحب الكتاب اجراءات مفصلة للحصول على فعالية نظن انها تشبه ما يتسمى به الغرب.

نراه مؤمنا بتاثير العقل وبالتحكم في الازمة الراهنة بطريق العقل والتطبيق المنتعش من البراقمتية أو الذرائعية. هو يضع من العمل الفردي قيمة مثلى ينصح بأن نقتدي بها.

يشجع **بن الشريف** التباين على حساب الوحدة لانه متيقن بقوة السيد حارس الوحدة. إن اعتدال **بن الشريف** لا يحوم فوق التبعية الجديدة بل ينغمس فيها بسبب رجوعه إلى التماثل والتشبه بالغرب وإلى اللاتماثل. غالبا ما ينسيه تعلقه بالوحدة واقعا معقدا أكثر مما يتصوره. هو

يكتب: "إن وحدة وطنية بلادنا معطاة تاريخيا ولانقاش فيها. غير مسموح التساؤل حولها ماعدا فيما يخص المسائل اللغوية والثقافية التي تعود إلى الفولكلور كما يتواجد في جميع البلدان" (5).

ويبني اعتداله على فك قيود الوحدة مقررا انه مهما حدث أمر فلا خطر تجزئيا يهددها. هكذا:

"المزاحمة والمنافسة وبروز فئة من المقاولين يقررون ويعملون بحرية، قابلين أن تطبق عليهم صرامات قواعد السوق، هذه عوامل تمكننا من بعث اقتصاد بلادنا وإرسال دم جديد في النسيج الصناعي (6)

سياسيا، تركت سنة 1989 على ضفتها كتب المعتدلين والرادكاليين. مصيريا ومبدئيا لا يخشى المعتدلي أن يهدد الوحدة التي تقتات من الحد الأدنى عند الذين يخضعون لغيرهم.

أما الرادكالي فهو أكثر خوفا تجاه التضاد إذ يحسبه لا يبعد بكثير عن الوحدة، هو يرجو من الوحدة أن تمس ولو بخفة الحد الاقصى في البلدان المستعمرة قديما او حديثا.

والاثنان مازالا لا يفكران في أزمنة ما بعد التبعية هما يفضلان التجول في ظل التبعية.

عودة إلى البداية: تنطق جميع هذه الكتب باللغة الفرنسية. نحن نجعلها في حقيبة الهجرة. ماهي مميزاتها المنبثقة عن هجريتها ؟ هذا سؤال يذهب إلى زاوية أخرى ولنكتف، بما سبق آملين فرصا أخرى لتبيين ما تمليه على صاحبها حالة الهجرة الثقافية.

هوامش

(1) مصطفى الاشرف: الجزائر وا عالم الثالث..الخ بوشان الجزائر ص 210

(2) بلعيد عبد السلام الغاز الجزائري..الخ الجزائر 89 ص 335

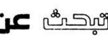
(3) بن يوسف بن خدة: أصول أول نوفمبر 54 دحلب الجزائر 89 ص 186

(4) نذير بوزار: سوء إئتمان إهمال الجزائر 89 ص 254

(5) احمد بن الشريف: الأمل في التحدي دحلب الجزائر 89 ص 27/26

(6) نفس المصدر ص 59/58

تساؤلات تبحث عن دراسة و أجوبة.







د. صورية قويدر

إن الهدف من هذه المداخلة أو الأمل في كتاب الطفل المنشور في بلادنا خلال سنة 89 هو الوصول إلى طرح أهم التساؤلات التي إذا درست، تساهم ولو بصفة متواضعة في الوصول إلى ما يجب أن يكون عليه الغذاء الفكري للطفل الجزائري وحاجته إلى الترفيه.

ولهذا الغرض ركزنا في المداخلة على محورين هما الحكايات وكتب الألعاب.

. ونشير قبل الإنطلاق في سرد أفكارنا وتساؤلاتنا إلى أنه.

(1) الإطلالة هذه ليست إطلالة مختصة في بسيكولوجية الطفل وإنما هي نظرة أم تحاول أن تتمعن فيما تقدم لأبنائها في هذا المجال.

(2) إن لم تكن هذه الإطلالة شاملة (1) لكل ما صدر (ولأسباب تكلم عنها المتدخلون قبلنا) فإنها في اعتقادنا تتطرق إلى نماذج تسمح بتكوين فكرة صحيحة وواقعية على حالة هذه السوق الشاسعة والخطيرة في آن واحد.

شاسعة لأنه لا أحد منا يجهل أهمية عدد الأطفال في التركيبة الإجتماعية لشعبنا وخطيرة لأنها تخص شريحة هي عبارة عن أوراق بيضاء علينا أن نملأها بروح مسؤولة لنصل بها إلى بر التوازن النفسي والغنى الفكري والروحي ولا شك أن للكتاب دورا أساسيا في هذا المسعى

أ-الحكايات

1-نظرة إحصائية

أول ما يتجلى أمامنا هو العدد الضئيل لما نشر من قصص لأطفال. في حوزتنا 10 كتب فيها كتاب واحد من الأغاني. . حتى وإن وصل عدد العناوين إلى عشرين، فإنه يبقى غير كاف إذا أخذنا بعين الإعتبار مختلف مراحل الطفولة.

ومقارنة هذا العدد بعدد دور النشر لقطاعي الدولة والخاص (الذي عرف نموا كبيرا) يؤدي بنا هذا إلى الخلاصة التالية وبدون أية مبالغة : وهي أنه يجدر بنا الحديث عن غياب أدب الأطفال بدلا من الحديث عن انتاجه الضئيل.

وإذا تقبلنا الأمر الواقع فيما يخص سنة 1989 وألقينا نظرة على هذا الإنتاج شكلا ومضمونا فإننا نصل إلى التحليل الآتي :

2-نظرة في الشكل

إن أغلبية القصص ذات مستوى مقبول. وليس غرضنا النقد السلبي ولكننا نؤكد على أن ظهور كتاب الطفل يفرض علينا أن نساهم في نقد بناء لبداية مسار هذا الأدب كي نتفادى الجواب لسيئة تدريجيا خاصة وأنه من السهل التغلب أو السيطرة عليها. ويساعدنا في هذا القول التصور الآتي.

أ-السحب أو الطباعة غير المنسجمة (2) في الكتاب الواحد بين صفحة وأخرى .

ب- الأخطاء اللغوية بالمعنى الواسع (إملاء، نحو، صرف) (لا يكفي الوقت لسردها).

ج- انعدام التنقيط في بعض الأحيا، تجعل من المستحيل على الطفل قراءة الكتاب دون مساعدة.

إنعدام الترقيم وهذا يمنع التحكم في النص عند الرجوع إلى مرحلة أو أخرى من الحكاية لضرورة أحس بها الطفل. ليس هذا فحسب وإنما وصل الأمر إلى خلط في تتابع الصفحات كالذي آلت إليه قصة "أبو الحصين :الوزير المؤتمن" حيث الصفحة 9 هي 7 أصلا و10 هي 8 و11 إلى 13 الخ...

إن شرح الكلمات في الحكاية فكرة في حد ذاتها جيدة تساعد في شد اهتمام الطفل وتحبيبه القراءة بتسهيلها إلا أنه من الأحسن أن تُعلَّم (بوضع علامة) الكلمات في النص. كما أنه من البديهي أن تشرح الكلمات في نفس الصفحة [illegible] بها وليس في التي تليها في ميدان المفردات كذلك لم يكن الإختيار دائما محكما.

قد يكون الأمر هينا أو غير [illegible] بالنسبة للبعض ولكن كيف نطلب من الطفل أن يكون دقيقا إذا قدمنا له نحن البالغون مثلا [illegible] وعملا غير متقن. مع الإشارة إلى أنه من السهل التحكم في

كل ما ذكر بالمراجعة والمراقبة قبل الطباعة.

إن الكتاب حسب النظرة المسيطرة (أو التقليدية) أداة تربية روحية وسلوكية ومصدر لإثراء الرصيد اللغوي. ولكن يجب أن يكون الكتاب أيضا أداة لاكتساب مختلف أساليب الكتابة (أو الكلام) وطريقة السرد والتعود عليها مثلا الخطاب المباشر (الذي لم تحترم مقاييسه في بعض المنشورات) حيث يجب احترام مقاييس التنقيط فيه والتقديم لكي يتعود الطفل تلقائيا على احترام هذه المقاييس دائما في النظر إلى الشكل نسجل الإيجابيات التالية.

إن الشريط المرسوم هي فكرة تحمد إذ أنها تقدم للطفل مادة (هنا التاريخ في المجلة المدرسية) في شكل محبوب لديه. وفكرة التعقيب عن النص بنبذة عن حياة بعض أبطال الثورة تعطي أكثر واقعية لما قيل في القصة. فيما يخص تصميم الصفحة فهذا من اختصاص رسامي الأشرطة. نشير فقط هنا إلى أن المجلة المدروسة وهي "من أجل أن تحيا الجزائر" حين ترجمت إلى العربية اكتفى الناشر بقلب الرسوم مما جعل الأشخاص يمسكون الهاتف ويقذفون الكرة باليسار.

- إن العودة إلى التراث الشعبي لشيء يحمد عليه خاصة في عصرنا الذي انفجرت فيه العائلة التقليدية التي صارت أحادية الخلية ولم يعد الأطفال يتمتعون بقصص الجدة وحكاياتها العجيبة والغريبة.

وفي هذا المجال "اللص" والعروس" مبادرة محمودة ولكن الملاحظ هو أن ناقل القصة من الشفوي إلى الكتابي اكتفى بنقلها أو تدوينها.

لهذا الشكل من الحكايات مكانة خاصة حيث لا زالت الدراسات جارية في أساليب وشروط تدوين التراث الشفوي. كيف ننقل هذا الأدب الشفوي محافظين على خصوصياته وآخذين بعين الإعتبار شروط النص الكتابي ؟ من الواجب في اعتقادنا مراعات "غياب الجدة" وانعدام حركاتها الإيحائية بإعادة النظر في السرد وتربط الأحداث فيما بينها حتى وإن كانت الرسوم (كمرافق للنص) مختارة بتمعن على ما يبدو وتوضيح بعض فترات أو أحداث الحكاية.

شكل آخر تجدر الإشارة إليه وهي القصص التي يعتمد فيها النص على لغتين في نفس الصفحة: فكرة جيدة أن يتقن الأطفال لغتين أو أن يحسنوا معرفتهما من خلال القصص كما في كتابي سفير النبيه SAPHIR Sait tout وبس بس القط الكسول BESBES Le chat paresseux إلا أن نص سفير النبيه المقدم في شكل شعر فقير من هذه الناحية أو بالأحرى لا يساعد الطفل على الحفظ: حيث أنه من المطلوب في نص شعري يقدّم للأطفال أن يكون موزونا ومقفى ولو نسبيا لجلب الإهتمام. إلى جانب الوزن والقافية يجب أن يكون النص غنائيا بالإعادات الصوتية وتكرار شطر أو بيت واستعمال الإستفهام والتعجب.

لا نختم الحديث في جانب الشكل دون أن نتوقف عند حكايتي حذاء أبي القاسم والحَجَل الناطق، حيث نجد أنها من غير رقم الإيداع القانوني لا يوجد لا اسم الناشر ولا عنوانه ولا سنة

صدورهما من ناحية ومن ناحية أخرى إذا كانت الحكايتان مقبولتين من حيث وضوح النص طباعة وحجما للحروف وخطا فإنه لا صلة (ي الحكاية الأولى) للرسوم المقترحة للنص الموجود؛ وإن كان بديهيا إن المطلوب من الرسم عادة، توضيح النص والترفيه عن الطفل فيما يخص هذه الوضعية الأخيرة للرسم فإنها رديئة في الخطوط والألوان.

الإشارة الأخيرة في مجال تقديم أو شكل الكتاب هي في مجال تحديد سن القارىء الذي يوجه اليه ذلك الكتاب أو ذاك؛ حيث لا وجود لأي تصنيف ولا لأية إشارة لسن الطفل على غلاف الكتاب، كما أنه لا وجود لأثر ثمن الكتاب.

إن أهمية كل هذه النواحي الشكلية المذكورة تكمن في اعتقادنا، أو تنبثق من ضرورة أن يكون الكتاب مصدر تربية جمالية، أو كما يقالSens esthetique ولهذا خصصنا لهذا الجانب أكبر جزء من هذه المداخلة دون أن يقلل هذا في نظرنا من أهمية أو أولوية المضمون.

إذا نظرنا إلى المضمون في القصص فإنه متنوع: إظهار الحق. عدل الله. ليس فقط عن طريق الشهادة وإنما توجد عدة طرق لقول وإظهار الحقيقة، لا يأتي من البخل إلا السوء أو الشر. يجب أن نختار من نأتمنه على منازلنا وأموالنا وتربيتنا بتمعن وتفكير. ضرورة العمل والمثابرة. الخداع لا يغني ويؤدي إلى التهلكة. من نسي أهله ساءت حالة. الراحة المستحقة لا تأتي إلا بعد العمل الشخصي الشاق.

إلا أن كتاب الأغاني يتطلب منا وقفة خاصة، ويبعث إلى التساؤل.

أناشيد نحن الأطفال عبارة عن مجموعة أغاني للأطفال. إيجابية وجمال بعض هذه النصوص أنها تتغنى بالطفل والطبيعة، وأنها مليئة بالأمل وبحب الطبيعة بزهورها وطيورها وضبابها وألوانها والتغني بنجابة التلميذ ونشاطه، حتى وإن اعتمدت على البنية التقليدية إلا أن للإعادات وقلة الكلمات الصعبة أثرا في التمكن من الحفظ السريع ولكن الفرحة بهذه النصوص لا تدوم كثيرا حيث أنه من ثمانين صفحة عشرون فقط تحتوي على ما تم ذكره.

يبدو من الصفحة الأولى للكتاب أنه موجه إلى الأشبال، ولكن البداية ولا شك موجهة إلى أطفال من السادسة وأكثر.

ولكن عنوان **نحن الأطفال** متناقض مع ثلث -تقريبا محتوى الكتاب، حيث يتحول الطفل من البراءة إلى الطفل الواعي بوطنه والمشارك في تاريخه والمتغني بحرب التوارة. إلى متى نظل متمسكينLangue de bois بلغة الخشب وننظر إلى الطفل كإناء، يجب حشوه بمفاهيم لا تتناسب تماما مع سنه؟ لم لا نترك الأطفال يتمتعون بطفولتهم؟!

أما **سفير النبهه** فمن عربة الرضيع يصل بنا إلى المركبة الفضائية خلال سفر جميل ومفيد في عالم وسائل النقل المختلفة بذكر أهم خصائصها. والنهاية مشوقة من حيث أنها تعد الأطفال بلقاء،

قريب حول موضوع على ما يبدو القمر والفضاء . مما يجعل الأطفال ينتظرونه بشوق؛ نتمنى أن يكون سلهو عند وعده عن قريب.

أهم ملاحظة يجب أن نسجلها في اعتقادنا هي أن المضمون في غالب الأحيان غير معصرن actualise وهذا جانب مهم جدا إذا ما علمنا التطور السريع للتكنولوجيا والإكتشافات المختلفة التي إذا ما قدمت للأطفال في قالب قصص تساعدهم على التعايش مع عصرهم بالإبقاء على نفس المغزى -أو تنويعه- الموجود في القصص التي تعود بنا إلى عصور بعيدة في التاريخ.

II- كتاب الألعاب :

في هذا المجال يوجد نوعان من الكتب:

(1) كتاب التلوين المكرس عادة لشخصية رسوم متحركة أو حيوانات. وإن لم نجد في هذا المجال إنتاجا لسنة 89. نشير هنا إلى كتاب أصدرته لافوميك للتلوين والخط والتمارين قريب في شكله ومضمونه من كتاب السنة الأولى نعتبره كاملا وجيدا من كل النواحي

(2) كتاب الألعاب .

إن نظرتنا لكتاب الألعاب تبقى مرتبطة بصفة شديدة بمنهجية الكتاب المدرسي حيث ندخل مفهوم الواجب المدرسي حتى في الكتاب الترفيهي.

حتى في هذا المجال نطلب من الطفل أن يكون جديا. في هذه الإطلالة اعتمدنا على كتابين صدرا عن "لافوميك" ودار "الإجتهاد" كل كتاب منهما مبني على تمارين تعرف في دراسة الذكاء بـ Test-crayon هذه الألعاب إذا هي أصلا تمارين تستعمل في علم النفس لتحديد الذكاء وتعريف عوامله وتصنيف التمارين الصادرة في الكتابين يسمح بإبراز الأهداف التالية : مفهوم العلاقة والنظام تنمية الملاحظة والمنطق والدقة، تنمية روح البحث بالرسم الموجه بنموذج، توسيع المعرفة بالبحث عن أسماء الحيوانات والبلدان والمدن وتمارين الاستخلاص .(Deduction)

من هذا السرد يبدو أن كتب الألعاب متنوعة في مضمونها ولكن إذا كان كتاب "ألعب مع الحيوانات" متكاملا من جمال الطبعة والصعوبة المتزايدة تدريجيا والتشكيل الجيد Bonne for- (mulation للمطلوب من الطفل خلال اللعبة، وجيد في فكرة جعل صفحتين في الأخير للأشغال اليدوية بتلصيق أجزاء واكتشاف رسم فإنه مع هذه الإيجابيات التي تبدو نتيجة لدراسة جيدة لم يحدد في الكتاب سن الأطفال الموجه إليهم، حيث نجد (رغم التدريجية المذكورة أعلاه) مستويين في هذا الكتاب.

أما الكتاب الثاني "ألعاب وتسلية" فإنه أقرب منه، في رأينا، من الكتاب المدرسي التعليمي.

إذا كان هدف مصمم الكتاب هو مساعدة الطفل على استيعاب ما اكتسبه في المدرسة فإن

التقديم جاف ومتعب من ناحية الطبع من جهة وكثرة الألعاب في نفس الصفحة من جهة أخرى.

يجب أن يكون كتاب الألعاب والتسلية حقا للتسلية وليس لتكميل البرنامج المدرسي.

نختم هذا التأمل في كتاب الألعاب بالتأكيد على أنه إذا كان الهدف من الألعاب هو التحفيز بمفهوم تغذية فكرية وإثراء فإنه هدف فعال.

أما إذا كان المقصود هو تطوير الذكاء وإرغام الطفل على سبق سنه فهذا الهدف غير مقبول.

ختاما لهذه الإطلالة (3) على كتاب الطفل في سنة 89 نقول أن المجال واسع جدا وما علينا إلا أن نحتله بالدراسة الدقيقة من أجل تقديم غذاء فكري جيد وتسلية ممتعة لأطفالنا.

1-كملحق لهذه المداخلة تجدون قائمة الكتب التي كانت قاعدة لهذه الدراسة.

2-الإنتاج المطبوع في القطاع العام (المؤسسة الوطنية لفنون الطباعة ENAG، المؤسسة الوطنية للكتاب ENAL، المؤسسة الوطنية للإنتاج ENAP، ولافوميك LAPHOMIC) عامة احسن من انتاج القطاع الخاص

3-كان من الممكن اعتماد طريقة عمل أخرى بذكر كل الأخطاء وكل العناوين، إنما المقصود هو الإشارة إلى السلبيات المتكررة من أجل تفاديها في المستقبل.

ملحق

(سجل مع كل عنوان ما جاء في غلاف الكتاب من معطيات)

1-الحجل الناطق (Depot legal n 252)

2-حذاء أبي القاسم

3-الثعلب وبيسة المتوحشة والفئران. محمد سراج. رسومات ، أحمد عباس. سلسلة بداية المجتهد. دار اشريفة للطباعة والنشر والتوزيع، حي المعدومين رقم 1 بوزريعة الجزائر، الهاتف : 79.59.03

4-من أجل أن تحيا الجزائر. المؤسسة الوطنية للكتاب. نص ورسم محمد بوصلاح. تعريب ناصر جباري. خط : علي حكار. ENAL، 3، شارع زيغوت يوسف- الجزائر 1989

5-أبو الحصين الوزير المؤتمن. محمد سراج. رسومات : أحمد عباس، سلسلة بداية المجتهد.

6-شموع. أناشيد وقصائد للشباب. نحن الأطفال : ENAL، محمد الأخضر عبد القادر

السائحي. تصميم : الطاهر بوكروي. خط : عبد القادر بومالة- الجزائر 1989.

Pour que vive l'ALGERIE. ENAL. ALGER 89-7

8-سفير النبيه. SAPHIR sait tout.

Texte : F.KERRAD. Dessins M. Fennoun, Traduction A. Oukid. Calligraphie A.Hakkar. Editions Saphir. 13,Bd Tarik IBN ZIAD. Bordj El Kiffan. (imprime ENAG 1989)

9-بس بس القط الكسول... BESBES le chat paresseux. Les nouvelles editions algeriennes. 1989(imprime par ENAG)

10-ألعب مع الحيوانات. رسم جلالي أوشاوي. لانوميك 7، شارع العقيد الحواس -الجزائر.1989 الهاتف 63.89.75؛ 61.90.90

11-ألعاب وتسلية. عصام صدقي. دار الإجتهاد 1989.

2.rue Oudelha Mohamed B.E.O. 64.01.42

12-اللص والعرس. قصة شعبية من روائع القصص الجزائرية لما فيها من مفاجآت. نقلت إلى الفصحى بقلم موسى الأحمدي نويوات ،رسوم بن بشير مصمودي. ENAL ، الجزائر 1989

صورية قويدري

رئيسة قسم اللغة الروسية

معهد اللغات الحية

الكتاب المدرسي...
السؤال والمعاينة

هذه الإعتبارات :

يمكن اعتبار هذه المداخلة محاولة لم على شتات. بحث أنجزه حول الكتاب المدرسي المقرر للطور الثالث (*) من التعليم الأساسي. مادة القراءة والنصوص الأدبية الذي يصدره المعهد التربوي الوطني. فالمداخلة، إذاً، لا تدعي تقديم أجوبة عن جملة الأسئلة المطروحة حول الكتاب المدرسي، لا بصفته وسيلة تعليمية فحسب، بل حلقة ربط بين ما هو تعليمي -غائي، وبين ما هو قرائي- متحرر، ينقل قارئه من مستوى التلقي إلى مستوى الحوار، لأن النص المدرسي، قربما يكن نوعه، هو نص ناجز جاهز أرادت له التوجيهات التربوية غاية لا تتجاوز، في أغلب الأحيان، حدود الاستطباع.

فلم هذا الكتاب بالضبط ؟

لعل محاولة التأكيد على هذه الاعتبارات هي التي تقرب الإجابة :



الكتب (1) الثلاثة المقررة للطور الثالث- في مادة القراءة والنصوص تعد- بحق- قفزة نوعية على مستوى التصور والإخراج والاهتمامات والموضوعات، والأجناس، فمن الخرافة والحكاية إلى المسرحية إلى المقامة إلى القصة إلى الرواية إلى الشعر العمودي والحر، إلى الفنون والآداب الأجنبية،...

إن هذا أمر لافت النظر في رؤية مضامين هذه الكتب الثلاثة موازنة بالكتب الثلاثة التي كانت من قبل مقررة.

المفارقة الصارخة في القفزة النوعية تلك هي أن فصائل من الأساتذة وبإشراف من الموجهين التربويين تلغي الكتاب الثالث المقرر للسنة التاسعة وستبدله بنصوص حرة، تتماشى وموضوعات البرنامج المقررة، بدعوى أن هذا الكتاب مختلفة موضوعاته عن موضوعات البرنامج.

غير أن معاينة أولى تؤكد أن الإلغاء يعود في جانب منه إلى "رفعة" مستوى الكتاب مقابل "تدني" مستوى بعض مستعمليه.

وإن كان الإجماع غير حاصل على اعتماد كتاب السنة التاسعة، فإنه بالمقابل، ناجز في اعتبار مسرحية حنبعل (2) المقررة في الكتاب الثاني كمطالعة موجهة للسنة الثامنة، مسرحية لا تستجيب في أي عنصر منها إلى حاجة قارئها أو تثير حماس بدرسها.

ويكون الكتاب الثالث هو الذي يجمع نصوصا من أجناس مختلفة، ونصوصا أخرى تصنف خانة خانة الأجناس المعروفة، فقد تم تركيز عناصر المداخلة عليه.

وبرغم ذلك كله، فإن الكتب الثلاثة لا تحوز الإجماع ولا الوفاق، ليس بسبب المواقف الأيديولوجية فحسب، ولكن أساسا، بسبب المواقف الذاتية المتشنجة أحيانا. تجاه لجان التأليف التي تتشكل من أشخاص ليس، لأغلبيتهم، أي حضور أدبي أو فني أو فكري أو فلسفي أو تربوي، فمكانتهم لا ترى إلا مهزوزة.

من هنا تتردد الدعوة الصادقة إلى أن يتكفل بالتأليف محترفون متخصصون في مجالات العلوم الإنسانية والآداب والفنون والبيداغوجية.

شكل الكتاب:

إن لاخراج الكتاب، من حيث الشكل، تأثيرا أكيدا على نفسية المتلقي بفعل اللون والقطع والتشكيل والتزيين الداخلي.

ولكن مهما يكن هذا الشكل من الرونقة ومن الضبط فإن المعرفة التي يتضمنها بين دفتيه، تظل هي محدد قيمته. ان هذه المعرفة تحدد طي محاوره وموضوعاته ومضامينه.

غير أن قيمة المعرفة التي يمكن لكتاب ما أن يقترحه، تبقى مشروطة بفاعلية أسلوب تسويقها وعرضها.

فعناوين الكتب المقررة للطور الثالث في اللغة العربية لم تخط بواسطة "حروف ترقص باللون"(3) فتحفز هذا المراهق على مساءلة المجردات ومعانقة العبثية الجميلة. وقطعها لا يمهد لربط العلاقة الذاتية مع النصوص النثرية والشعرية المخرجة للقراءة في الحياة غير المدرسية.

فالشعور الذ يمكن أن يخلفه قطع مدرسي غير مؤسس على حاجات المعنيين النفسية

والجتماعية، في ذات المراهق هو أنه تجاوز مرحلة التق ليدخل طور القراءة الخصبة

وما يعزز تكريس هذا الشعور مر أن القطع نفسه معتمد في طور الشك، بل يكاد يكون عدد الصفحات هو نفسه في الكتب الثلاث (4).

فنتيجة مثل هذا الشعور سيعكسها هذا الأعراض التدريجي عن الكتاب، بل إن المراهق يعبر عن هذا بتلك الخدوش والخطوط والتقاطيع والتشريهات التي يلحقها بكتابه.

الفضاء :

فضاء النصوص النثرية والشعرية مهوى، غير ان النثري منها، يبدو احيانا غير متناد على المستوى الافقي وغير متناسب. فمن عشر كلمات في السطر إلى سبع عشرة.

أما على المستوى العمودي، أي نصوص المطالعة خاصة، فان الاختلال صارخ. فمن خمسة وعشرين سطرا إلى أربعة وعشرين إلى ثمانية وعشرين سطرا في نص واحد ا[illegible] هذا الاختلال يطال نوع الخط وحجمه في النص الواحد.

التزيينات :

باستثناء لوحة غلاف كتاب السنة التاسعة التي أخذت بألوانها فان [illegible] الصور واللوحات والملصقات والتزيينات الأخرى في الكتب الثلاثة مأخوذة بالأبيض والأسود [illegible] الغالب- وفوق هذا فإن لوحتي خدة واسياخم قد اخذتا بأبيض وأسود باهتين، فتم طمس [illegible]، لأن الألوان هي منتجة المعاني في تناسجها مع ظلالها فالأثر السلبي على قابلية المتلقي حاصل.

فقد اعتمدت تلك التزيينات دونما اشارة إلى مرجعها أو صاحبها (باستثناء ذكر اسمي خدة واسياخم) ودونما تعليق أو شرح على أي منها او ضبط لعناوينها. فما يجدر بالتنويه به هو ان للون سحره الذي يحرك كوامن وجدانية في كيان هذا المراهق الذي يبهره كل ما هو غير عادي في المرئي وفي المسموع والمتخيل، وان اللون مثل الشعر لا يفصح عن معانيه بمستوى واحد من القراءة، وان الصورة مهما يكن نوعها، تتجاوز مكانيتها إلى زمانيتها فتتحرك وتحول.

الموضوعات :

تحاول موضوعات الكتب الثلاثة ان تقدم صورا تشكل في النهاية، منضمة من خلال ستة اهتمامات كبرى : الوطن، الثورة، العائلة، العلاقات الاجتماعية، طبائع الناس، التاريخ، الفنون. وبخصوص هذا الاهتمام الأخير فان ما يجدر بالتاكيد عليه هو ان "الفن شكل تربوي من اشكال الوعي الاجتماعي والنشاط الانساني(.....)وهو واحد من أهم وسائل الاستيعاب والتصوير الجمالي للعالم" (5)موسيقى وتشكيلا وادبا، لا غنى للانسان عنه، فيه يقيم توازنه، ومنه يستمد متعة القراءة

والنصوص والمطالعة.

فالفن، بهذا المعنى، نشاط منبعه الروح، دافعه الوعي، وسببه الروح. انه بحث حر عن الحقيقة بلا قيود معرفية.

وهو، أيضا، نشاط خالص، مستقل بذاته(منزه) يمارس لذاته ومن أجل ما يكشف عنه من جمال (6).

فلوحتا خدة واسياخم، كما سبق ذكره، أخذتا بلا ألوان راقصة وبلا دفء حاضن او غضب صاخب.

غير ان الذي تفتقد اليه هذه الموضوعات، احيانا، هو تلك النصوص الجميلة المستجيبة لحاجة التلميذ في هذا العمر من حياته، تلك الحاجة ذات العلاقة باحلام اليقظة والايهام بصفة" الايهام وسيلة لتنظيم الكثير من نشاطه(...)وسبيلا إلى اتصالاته الاجتماعية ومشروعاته الجماعية، ومادام الايهام مطية تحمل التلميذ في هذا العمر. فيسبح خارج ابعاد الزمان والمكان، لأنه كثيرا ما يكون "شديد التعلق بالحلقات القصصية التي تتضمن مواقف مستحيلة أو سخيفة، أو تصويرا غريبا لبعض الشخصيات"(7).

فنشدان الحقائق الثابتة من خلال القراءة أمر واقع، والمؤمل أن يكون النص الحامل هذه الحقائق ا صور شائقة.

إمكان تصنيف الموضوعات :

محاولة تصنيف موضوعات كتاب السنة التاسعة، بحسب مؤلفيها، تمكن من معاينة ما يلي :

أولا : موضوعات محور واحد باقلام مؤلفين جزائريين.

ثانيا : موضوعات ستة محاور بأقلام مؤلفين عرب غير جزائريين.

ثالثا : موضوعات خمسة محاور بأقلام مؤلفين جزائريين وغير جزائريين يمكن تصنيفها كالتالي

-محور بأقلام جزائريين وغربيين.

-محوران بأقلام ثلاثة جزائريين وعربي.

-محور بأقلام ثلاثة آخرين وجزائري.

-محور بأقلام جزائريين وآخر.

إذا، فعدد المؤلفين الجزائريين اثناعشر من بين واحد وعشرين مؤلفا عربيا وأربعة مؤلفين غير عرب. فحظ القلم الجزائري لم يبلغ نصف ما بلغه غيره من الاقلام.

التراجم

مهما يكن الموقف الذي تفرضه مختلف قراءات النص النقدية (الداخل، الخارج) فإن المعول عليه، بالنسبة إلى تلميذ يعد للطور الثانوي، هو تمكينه من إقامة علاقة مع مجموعة من الكتاب والمفكرين، عبر تراجم لهم، وليكن السند نصوصهم.

فالمراهق، في هذه المرحلة، يكون في حال تأهب لانتقاء شخصياته التي ترهبه شهرتها أن يتقمصها، فهو يحلم يقظا ان يكون شاعرا او روائيا او ممثلا او عالما. فالترجم لا تضيء منارات النص فحسب، بل انها تدفع قارئ هذا النص إلى ان يقيم حوارا قرائيا مع مؤلفه من خلال نصوصه الاخرى. وهذه هي الغاية.

الاحالات :

تكاد الكتب الثلاثة ان تخلو من اي احالة على مصادر او مراجع او اعلام لذا يبقى كثير من الاسئلة يتردد صداها في ذاكرة التلميذ عن بيجار، المقصلة، شهرزاد، كليلة ودمنة، الأصل السامي، شكسبير.... الحيوان، البخلاء، الدظيلة وليلة، منظمة اليونسكو... غزة، بربروس...

المطالعة كنص :

لم يفرد كتاب للمطالعة الموجهة في الطور الثالث كله : ففي السنة السابعة يقرأ التلميذ مقاطع متناثرة من روايتي الدار الكبيرة والحريق لمحمد ذيب على مدار السنة الدراسية. وفي السنة الثامنة يقرأ مسرحية حنبعل لأحمد توفيق المدني، على مدار السنة الدراسية، أيضا، وذلك من خلال الكتاب المدرسي المقرر للقراءة، الامر الذي يشمل السنة التاسعة، غير أن النص المعد للمطالعة الموجهة مختلف، كما هو مبين في الجدول اباخر الدراسة :

نريد لقراءة الجدول أن تتجاوز الخانات الأولى لتقف عند خانتي المعرفة الجديد وتقديما، لما يمكن أن نكشفه من تناقض ومن محدودية في دخول جو النص حتى بواسطة معايير "تقدية انطباعية"

اهتزاز المصطلح:

يمكن ملاحظة نوع من الخلط على مستوى المصطلح، فالأقصوصة هي قصة قصيرة مرة، وهي أقصوصة مرة ثانية، وهي أقصوصة فقط، وهي، مرة أخرى، أقصوصة اجتماعية، بل قد تصير الحكاية قصة وهذه حكاية في موضع واحد .

تقديم المعرفة الجديدة : حين تتم عملية تتبع خطوات تقديم المعرفة الجديدة، على مستوى القصة، يتبين أن هناك مصطلحين لمسمى واحد : أقصوصة وقصة.

فإذا ما عرفت الأقصوصة كانت هي قصة قصيرة تقدم في قالب فني أشخاصا يخوضون غمرات، غمرة تنتهي إلى نتيجة معينة .

وإذا ما عرفت القصة القصيرة كانت هي تعبيرا "عن الحياة بالأحداث المتجسدة في تصرف الأشخاص .

أما ما يعيز الأقصوصة فمقدم بعدة مصطلحات، فمرة هي :

عناصر : الأشخاص، المكان والزمان والظروف، بناء الموضوع.

شروط أساسية : وحدة الحادثة، وحدة التأثير .

ومرة هي :

مميزات : الجملة المرجزة السريعة.

خصائص : انبناؤها على عناصر ثلاثة هامة : الأشخاص، الحيز (المكان والزمان والظروف)، الحبكة (تسلسل الحوادث).

وأخرى هي :

خصائص : لأنها تتميز بوحدة الحادثة (بعد ان كانت شرطا أساسيا صارت خصيصة).

عناصر : وأهمها البطل، (بعد أن كان الأشخاص).

واما ما يعيز القصة فهو ان فيها أشخاصا ثانويين وأشخاصا رئيسيين، والشخص الرئيسي غاية يستهدفها القصاص.

إذا، فعناصر الأقصوصة هي :
الأشخاص : الزمان والمكان والظروف. الموضوع.
البطل.
وخصائصها هي :
الأشخاص. الحيز (الزمان والمكان والظروف). الحبكة (تسلسل الحوادث).
وحدة الحادثة :
وشروطها هي :
وحده الحادثة. وحدة التأثير.
ومميزاتها هي :
الجملة المرجزة السريعة.

وأمام هذا التداخل الذي يتحول، أحيانا، خلطا يربك الأستاذ والتلميذ معا فإنه لا بد من اعادة

صياغة عناصر القصة القصيرة بمفهومها الفني.

الســـــؤال

الحكمة تبدأ بالسؤال. والوجود لا تدرك عناصره إلا من خلال السؤال. واليقين وسيلته السؤال. فالأمم التي تسأل هي التي تخضع ما في الطبيعة لاغراضها. فالسؤال مفتاح أبواب الحضارة. وزوال الحضارة سببه الاحجام عن مساءلة الكينونات خوفا أو طمعا. ان "اهل الذكر" هم الذين اتقنوا صياغة السؤال، لذا كانوا هم المسؤولين. أوتوا "خيرا كثيرا" لأنهم أوتوا الحكمة.

وسيظل الذين لا يتقنون السؤال غير عالمين، لأن الرهان، اليوم، على المسألة وقدرة الاجابة.

فلعل اطراف ما في المنظومة التربوية انها تحاول ان تكيف رد فعل التلميذ بالأجوبة التي اعدت اسئلتها له، ولا تضع في الاعتبار ان تعلمه كيف يسأل. وهنا المفارقة كلها. فالتلميذ لا يملك الا ان يجيب، وكأن استيعاب عناصر الاشياء، وربط علاقتها هي نتيجة قدرة ما على إجابة عن سؤال غير ذاتي. من هنا الانفصال، لان التلميذ قد يصل في مرحلة ما إلى أن يعتبر الاجابة شيئا غير ملزم به، لأنه مجبر على ان يجيب عن سؤال لا يرى ضرورة إلى طرحه. وليس السؤال دوما هو السؤال الذي تترتب عليه اجابة، بل السؤال قد يكون ذاك الذي يولد غيره من الأسئلة. وهكذا تتحول الاجابة سؤالا يولد الربط والاستنباط والتنبؤ ولكن. أفكل الحقائق لا يتم التوصل اليها الا عن طريق السؤال ؟

المطالعة

رقم النص	جنسه	المؤلف.المرجع	العصر	المعرفة الجديدة	تقديمها
1 نثري	ق.قصيرة	أ. دودو	معاصر	الأقصوصة	- هي قصة قصيرة تقدم في قالب فني أشخاصا يخوضون غمرات، غمرة تنتهي إلى نتيجة معينة عناصر الأقصوصة: الأشخاص، المكان، والزمان والظروف، بناء الموضوع. • تستجيب هذه الأقصوصة لشرطين أساسيين: وحدة الحادثة وو حدة التأثير.
2 نثري	ق.قصيرة	جيلالي. خ	معاصر	الأقصوصة	- إحدى مميزات الأقصوصة، الجملة الموجزة السريعة. من خصائص الأقصوصة أنها تبنى على عناصر ثلاثة هامة: الأشخاص. الحيز. (المكان الزمان والظرف) والحبكة (تسلسل الحوادث)
3 نثري	حكاية	ألف ليلة	وسيط	ح. شعبية	- هي حكاية الحوادث والأعمال بأسلوب مشوق ينتهي إلى غاية مرسومة وغرض مقصود.
4 نثري	مقال صحفي	المجاهد الأسبوعي	معاصر	م.صحفية	- المقالة عبارة عن بحث قصير في المجلات والصحف قصد إبداء فكرة أو تقرير رأي أو الدفاع عن وجهة نظر أو إطلاع القارئ على بعض المعلومات المتصلة بعلم من العلوم. صاحب المقالة تلتزم الصدق والحقيقة. المقالة الناجحة تبدأ بمقدمة، وتحتوي على صلب الموضوع، وتنتهي بخاتمة.
5 نثري	قصة قصيرة	أ. ر. حوحو	حديث	ق.اجتماعية	- من خصائص الأقصوصة أنها تتميز بوحدة الحادثة. من أهم عناصر الأقصوصة البطل.
6 نثري	نص وصفي	ع.البشري	حديث	وصف خلقي	- هو وصف نفسي قد يكون لنزعة غالبة

				في الإنسان أو النزعات متعددة خاصة لنزعة عامة فيه.
7	خرافة	إبن المقفع	عباسي الأسلوب في حكايات "ألف ليلة وليلة*"	- صفات الأسلوب التي تتميز بها حكايات كليلة ودمنة: مقدمة من حيث الشكل تقديما متسلسلا. التنقل في الأحداث يتم في ترتيب وتناسق. الألفاظ سهلة والجمل عادية لا تعقيد فيها**
8	ق. قصيرة	م. نعيمة	معاصر أشخاص القصة	- القصة هي تعبير عن الحياة بالأحداث المتجسدة في الأشخاص في القصة أشخاص ثانويون وأشخاص رئيسيون والشخص الرئيسي غاية يستهدفها القاص.
9	خطبة	م.ل.كينغ	معاصر الخطابة	- هي فن من فنون الأدب يرمي فيه الكلام إلى الإقناع، ومن حسناتها أن يكون عرضها جيد السياق مترابط الأجزاء واضح المعالم والحجج. الخطابة فن يقال فيه ما يروق ويهم السامع. من صفات الخطيب: واسع الإدراك والمعرفة.
10	غير مصنف	غ.ل.شريط	معاصر لا شيء	- ملاحظة: ارتأينا ابتداء من هذا الملف أن نترك المبادرة للأساتذة من حيث المعالجة حتى يكيف (كذا) أسئلته حسب مستوى التلاميذ وميولهم.
11	ق. قصيرة	غ. القباني***	معاصر لا شيء	- لا شيء.

1 - السنوات: 7-8-9/ 2 - إحمد توفيق المدني. 3 - محمد خدة 4 - القراءة والقصص والمطالعة 5 - الموسوعة الفلسفية م. روزنتال مادة الفن ص 354 دار الطليعة. 6 - الفن والمجتمع عبر التاريخ أ. هاوزر ج 1 ص 97 م. الدراسات العربية. 7 - علم النفس التربوي أ. جيتس ج1 ص 200- 203.

* في التقديم عرضت بصفتها قصة، وفي المناقشة (2- الأسلوب في حكايات كليلة ودمنة) عرضت بصفتها حكاية.

** غير سليم لأن الأمر في إنشاء خرافات كليلة ودمنة ليس بهذه السهولة.

*** قصوصة هكذا عرضت !!

**** القباني والأصح قباني.

مائدة مستديرة

إلى جانب المحاضرات التي ألقيت والمناقشات التي دارت حولها، شملت ندوة الكتاب أيضا مائدة مستديرة، ترأسها الزميل بقطاش مرزاق، وشارك فيها كل من ممثلي المؤسسة الوطنية للكتاب، ومؤسسة الفنون المطبعية، وديوان المطبوعات الجامعية، ودار الهدى، ودار البعث، ودار لافوميك، ولقد أثارت المائدة مناقشات هامة نشرتها الصحافة الوطنية في حينها، ونحن نكتفي هنا بنشر المداخلات، لتعميم الفائدة على كامل القراء والباحثين، معتذرين عن عدم نشر كلمة الأستاذ بلعمري ممثل دار البعث وكلمة الأستاذ بوناب، لأننا لم نتمكن من الحصول عليهما:

كلمة الأستاذ موساي النوي مدير النشر بالمؤسسة الوطنية للكتاب

أود أولا أن أوجه تحية باسم المؤسسة الوطنية للكتاب إلى الجمعية الثقافية الجاحظية وإلى كل المشاركين في هذه الندوة... ثم أستأذن في أن تكون كلمتي مجموعة من الإشارات والتنبيهات لواقع النشر بالمؤسسة الوطنية للكتاب (إينال)، التي هي مؤسسة عمومية تم إنشاؤها في سنة 1983 وهي ذات سمة ثقافية اقتصادية مهمتها نشر الإنتاج الفكري في مختلف أصناف التأليف.

وقد ساهمت على مدى ما يقارب الربع قرن، باعتبارها امتدادا للشركة الوطنية للنشر والتوزيع (سناد) التي تأسست في سنة 1966- في إرساء وتغذية الحركة الفكرية في الجزائر بصفة جادة، وأصدرت أكثر من 1700 عنوانا من المؤلفات باللغتين العربية والفرنسية في شتى المجالات، من أدب : رواية، قصة، شعر، علم اجتماع، فلسفة، تاريخ وتراث، إلى جانب طائفة أخرى من الكتب العلمية والرسائل الجامعية وكتب الأطفال، وظلت تأخذ بيد المؤلفين والباحثين وتنير الطريق للشباب المتعطش للمعرفة الراغب في التزود بالعلم والثقافة، إذ لا يمكن لأي مثقف أو قارئ أن ينكر فضل المؤسسة الوطنية للكتاب في نشر الثقافة في الجزائر وماحققته من انجازات معتبرة... فلا يكاد يخلو

بيت مثقف أو باحث، أو مكتبة عامة، أو خاصة من الكتب التي صدرت عن المؤسسة الوطنية للكتاب لمؤلفين وكتاب جزائريين برزوا على الساحة الثقافية في الجزائر وخارجها بفضل المؤسسة.. وكونت لنفسها شبكة هامة من التعاون مع مؤسسات متعددة للنشر في مختلف الأقطار العربية وفرنسا وبلجيكا، وقد أثمر هذا التعاون على نشر أكثر من 60 عنواناو نشرا مشتركا بين المؤسسة وهذه الدور خلال السنوات الأخيرة وقامت برسم خطة منذ سنة 1987، بهدف توسيع مجالات النشر، وزيادة ضبطه ضمن سلاسل تعطي للمؤسسة طابعها الخاص وتميز منشوراتها عن سائر دور النشر الأخرى.. غير أنها وجدت نفسها غير قادرة على تنفيذ هذه الخطة لأسباب عديدة منها ما يتصل بالتأطير، ومنها مايتصل بالتمويل لكن العائق الأكثر حدة في الوقت الحالي كونها لا تملك مطبعة، فالكل يعرف كيف تم قرار فصل المطبعة عن المؤسسة- في إطار إعادة هيكلة المؤسسة في سنة 1983-.وهو القرار الذي كان خاطئا في حق النشر ولا مبرر له، وكان بمثابة سكين حادة لذبح المؤسسة.

وبإلقاء نظرة على الإحصائيات تتضح ضخامة المسؤولية، ففي المطابع الآن نحو 280 مخطوطا باللغتين العربية والفرنسية، منها ما يعود إيداعه إلى ما قبل سنة 1986 ولا ندري متى تصدر... وقد صدر عن المؤسسة فس سنة 25/1985 عنوانا وفي سنة 300/1986 عنوانا وفي سنة 127/1987 عنوانا وفي سنة 117/1988 عنوانا وفي سنة 126/1989 عنوانا، المجموع في خمس سنوات متتالية هو : 885 عنوانا.

إنه بعد مرور نحو ثماني سنوات نجد أن قرار تجريد المؤسسة من المطبعة قد أفرز حقيقتين أساسيتين هما :

1)- أن المؤسسة الوطنية للكتاب وجدت نفسها مجبرة على الإتجاه لإمتلاك مطبعة بعد استحالة تنفيذ برامجها كما تبين الإحصائيات المشار إليها سابقا، وقد اشترت فعلا آلات التصفيف وبدأت في تشغيلها منذ سنة تقريبا في انتظار استكمال تجهيزات المطبعة.

2)-أن المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية -رغاية- تسعى بدورها لأن تصبح ناشرا،وقد بدأت فعلا بنشر سلسلة "الأنيس" بينما كان يبدو أن قرار فصل المطبعة عن المؤسسة لايزيد عن كونه أسلوبا للتحكم في التسيير ومن ثم تحقيق النتائج المرجوة ثقافيا واقتصاديا، وتدمارست وزارة الثقافةسابقا (باعتبارها تمثل الوصاية على المؤسستين) نوعا من التوجيه ان لم نقل الضغط على المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية من أجل الاستمرار في اعطاء الأولوية لطباعة كتب المؤسسة ومنحها تسهيلات الدفع، وبفضل هذا التوجيه صدر عن المؤسسة سنة 300/1986 عنوانا كما سبقت الإشارة، غير أنه منذ أوائل سنة 1987 تخلت وزارة الثقافة سابقا عن هذا التوجيه، وبدأ التلميح بفكرة استقلالية المؤسسات واشتد الضغط على المؤسسة، ليس فقط في إلغاء ميزة الأولوية في طباعة كتب المؤسسة بل في فرض شروط جديدة أدت في مجموعها إلى أحداث تراجع في برامج النشر المسطرة من طرف المؤسسة للسنوات : 87-88-89، إلى جانب رفع الدعم عن الكتاب، وتقليص الغلاف المالي

بالعملة الصعبة الذي تخصصه الدولة سنويا لاستيراد الكتب، وهي العملية التي ظلت طيلة سنوات تساعد المؤسسة في التغلب على الإختلال المالي الذي يعود في أغلب الأحيان إلى النفقات المتزايدة على النشر وطول المدة التي يستغرقها بيع الكتب... هذا الوضع فرض على المؤسسة اتخاذ مجموعة من الاجراءات تمثلت فيما يلي :

(1). توسيع التعامل مع مطابع أخرى من القطاعين العام والخاص لضمان تنفيذ برامج النشر ولو على حساب النوعية في بعض الحالات، بعدما كانت المؤسسة تعتمد كلية على مطابع المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية- رغاية-

(2). تخفيض النسبة المئوية لحق التأليف.. وعدم دفع هذه الحقوق مرة واحدة كما كان معمولا به... وأصبح يعطى للمؤلف تسبيقة(لا تزيد عن 25٪ من إجمالي الحقوق) عند صدور الكتاب ويصرف له الباقي في نهاية كل سنة بناء على جرد المبيعات.

(3). تسعير الكتاب. خلال سنوات دعم الدولة للكتاب، لم يكن هناك أي عناء في التسعير وقد استمرت هذه الطريقة لسنوات حتى بعد رفع الدعم وبعد التقليص من غلاف الاستيراد، الأمرالذي زاد تفاقم العجز المالي للمؤسسة سنة بعد أخرى، وعليه كان لزاما على المؤسسة أن تعتمد معادلة جديدة للتسعير تأخذ بجميع عناصر تكلفة صناعة الكتاب مما أدى إلى ارتفاع ملحوظ في سعره، وهذا الإرتفاع في الحقيقة يعود إلى غلاء مستلزمات صناعة الكتاب، ويكفي القول أن تكاليف الطباعة زادت بنسبة 40 إلى 60 ٪ ابتداء من شهر ديسمبر 1989.

(4). تنشيط عملية النشر المشترك، سواء مع مؤسسات النشر الوطنية أو مع مؤسسات النشر العربية والأجنبية، وقد أعطت هذه العملية نتائج ايجابية سواء على الصعيد الثقافي أو على صعيد العائد المالي للمؤسسة، كما استطاعت المؤسسة عن طريق النشر المشترك من ايصال عدد من كتبها إلى القارئ العربي والأجنبي.

هذه بعض الملامح العامة لواقع النشر بالمؤسسة الوطنية للكتاب،وهو واقع صعب لا خلاص منه إلا بإعادة المؤسسة إلى وضعها الأصلي وحصر اهتمامها في رسالتها الأساسية وهي الرسالة الثقافية وتعاون المثقفين والمتخصصين مع إدارتها لإنقاذ هذه السفينة وتوجيهها إلى مسارها الصحيح.

كلمة الأستاذ قرفي عن المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية

ما من شك في أن النشر يؤدي دورا أساسيا في الحياة الثقافية في أي بلد. وكما تدل على ذلك تسميته، نشر الكتاب أي نشر الثقافة والمعرفة وتعميم فائدتها على الجميع. وهو مادعا المؤسسة الوطنية للفنون المطبعية إلى التفكير في مشروع الكتاب في بلادنا.

وأستسمحكم لكي أعرف بإيجاز شديد بهذه المؤسسة التي انبثقت عن إعادة هيكلة الشركة الوطنية للنشر والتوزيع سنة 1983.

وإن المهمة الأساسية المنوطة بها هي ترقية طباعة الكتاب والمنشورات عموما. واستمرت هذه المؤسسة تجود بما تيسر لها من إمكانيات خدمة للثقافة والمثقفين ! فبعد سنوات طويلة في ميدان الطباعة، ونظرا للإمكانيات والوسائل التي تتوفر عليها هذه المؤسسة، أبى مسيروها إلا أن يقتحموا ميدان النشر فاختاروا ميدانا جديدا يتمثل في إعادة طبع المصنفات التي تشمل الأملاك العامة، ويطلق عليها اسم التراث العالمي.

ويندرج هذا المشروع في إطار ضرورة تحسين مستوى المعرفة في بلادنا بإثراء مكتباتنا بعناوين أخرى تضاف إلى عدد الكتب اليسير الذي يصدر في الجزائر.

ومساهمة من المؤسسة في نشر الكتاب وتدعيم الثقافة في بلادنا إيمانامنها بأن الكتاب إذا ما انتشر ووجد في المكتبات أصبح في متناول الجميع، أبت إلا أن تقتحم ميدان النشر بحيث اختارت حجما معينا، يعرف بحجم الجيب أطلق عليه اسم الأنيس وهو اسم مأخوذ من المثل العربي القائل : **الكتاب نعم الأنيس** في ساعة الوحدة. واختيار كتب التراث يستهدف أساسا الناشئة الجزائرية لإعادة العلاقة بين أبناء الجيل الصاعد والتراث العربي من أجل القضاء على القطيعة التي حدثت خلال فترة الإستعمار في وقت تتصارع فيه الثقافات وتحتك فيه الأفكار.

كما يأتي هذا المشروع ليسد ثغرة في ميدان استيراد كتاب حجم الجيب الذي تنفق على اقتنائه بعض دور النشر الوطنية أموالا طائلة.

تعريف سلسلة الأنيس

هي مجموعة من العناوين دخلت في عداد الأملاك العامة تسمى بالتراث العالمي، وهي تلك المؤلفات التي مضى على موت مؤلفيها أو مترجميها خمسة وعشرون (25) عاما كما تنص على ذلك المادة 60 من قانون حق التأليف في الجزائر، نصها كما يلي :

"تبقى الحقوق المالية في حماية المؤلف طيلة حياته ولصالح خلفه لمدة خمس وعشرين(25) سنة ابتداء من السنة المدنية التي تلي مماته. "وبالتالي يصبح استغلال المصنف حرا ولا يبقى إلا الحق الأدبي للمؤلف باعتباره مرتبطا بشخصه. لذا، فإن المادة 68 من نفس القانون المذكور تنص على مايلي : "كل المصنفات التي تدخل في عداد الأملاك العامة فهي في حماية الدولة".

ونظرا لوفرة هذا النوع من المؤلفات التي تدخل في ميدان التراث العالمي، سواء المؤلفة منها أو المترجمة، وبعد الاختيار الذي وقع على البعض منها، ارتأينا تقسيمها إلى سلسلات أربعة وهي :

-السلسلة الأدبية

-سلسلة التاريخ والحضارات، سلسلة العلوم الإنسانية. ثم سلسلة الشباب.

وكل سلسلة يشرف عليها أستاذ جامعي مختص، بحيث أن العناوين المختارة هي ذات قيمة علمية وغالبا ما تتماشى والبرامج المدرسية والجامعية. فبعد أن يقع أختيار مدير السلسلة على عنوان معين يسلمه إلى متخصص قد يكون أستاذا جامعيا أو رجل ثقافة يمهد النص المقترح ويقدمه حتى يجعله متماشيا والعصر، بل وغالبا ماتكون المقدمة فرصة للتعريف بالمؤلف وبآثاره وحتى بالعصر الذي كان يعيشه.

وفي اختيارنا للعناوين أخذنا بعين الإعتبار المعايير التالية :

-احياء التراث العربي العالمي،

-مراعاة البرامج المدرسية والجامعية في بلادنا،

-مراعاة ذوق القارئ الجزائري العادي،

-تدعيم ورفع المستوى الثقافي في بلادنا بفضل الكتاب بسعر زهيد.

هذا وإننا لنؤكد على صدور مجموعة "الأنيس" باللغتين العربية والفرنسية مع إعطاء الأهمية إلى اللغة العربية بحيث تمثل نسبة الإنتاج في هذه اللغة مقارنة باللغة الفرنسية 60٪ بحيث نصدر ثمانية عناوين شهريا في سلسلة "الأنيس" وحدها، ستة منها باللغة العربية.

ونظرا لقلة النشر وضعفه في بلادنا ومراعاة للطلب المتزايد على الكتاب،وعدم وجود "سلسلات متخصصة" يأتي مشروع "الأنيس" استجابة لهذه الرغبة وسدا لثغرة قد يزداد أتساعها في هذا الميدان، ميدان النشر الوطني.

إن مشروع كتاب "الأنيس" سيساعد البلد على تأكيد تفتحه على الثقافات العالمية مادام سيعرف الشباب من القراء على مؤلفات لم يكونوا يعرفونها وتم إحياؤها.

فهناك التراث الثقافي العالمي الذي كتب أصلا بلغات أخرى ويتم نقله إلى اللغة العربية. وهناك من كتب التراث التي كتبت باللغة الفرنسية وتنشر بهذه اللغة.

إلا أننا عندمانتكلم عن التراث العالمي نراعي الأهمية التي نعطيها للتراث الثقافي في بلدان المغرب العربي والتراث الجزائري على وجه الخصوص لكي نبرز اسهام المنطقة ثقافيا في الحضارة العربية الإسلامية.

أما فيما يتعلق بالإنتاج الفكري والأدبي الذي لم يدخل بعد في عداد الأملاك العامة وخاصة منه الإنتاج في بلدان العالم الثالث الذي ولد أثناء إزالة الإستعمار وغداة الإستقلال فذلك يتطلب مسعى ونظاما خاصين.

إن السلسلات الأربعة التي اخترناها ضمن سلسلة الأنيس باتت غير كافية بعد مضي ما يربو على سنتين من شروعنا في ميدان النشر، فأضفنا إليها سلسلات أخرى، إيمانا منا بأن الحوار المستمر بين مختلف مستهلكي الكتاب (المدارس والجامعات) سيساعد لا محالة على إثراء برنامجنا وبالتالي تحويره وتطويره.

وانطلاقا من هذا المنظور فإن السلسلات التي اخترناها تأخذ بعين الإعتبار مستويات القراء وأذواقهم مختلفة نذكر على سبيل المثال :

-سلسلة **"موفم ص"** التي تعني بالعلوم الاجتماعية، وتهتم بدراسات حول أهم أحداث العصر. ولهذه السلسلة خصائصها التي تختلف تماما عن سلسلة **"الأنيس"** (وضمن هذه السلسلة كنا أصدرنا على سبيل المثال كتاب الهيروستروبكا الذي نقلناه إلى العربية)

-سلسلة **"موفم للأدب"** وتعني بالمسائل الأدبية، كما تدل عليها تسميتها (من قصة ورواية ودراسات، وقد أصدرنا ضمنها بعض أعمال نجيب محفوظ أذكر منها : السكرية، بين القصرين، السمان والخريف وغيرها....)

-**سلسلة "فن وتراث"** التي أصدرنا ضمنها ثلاثة عناوين أذكر منها : تيبازة لمنير بوشناقي.

-**سلسلة مجموعة لوحات** . رسامين جزائريين، أذكر منها إيسياخم، باية وخده، وقد صدرت باللغتين.

-**سلسلة "موفم أ"** ويقصد بها الدراسات الإسلامية، وقد ظهر منها عدة طبعات للقرآن الكريم، أذكر منها ترجمة **أبويكر**، إلى اللغة الفرنسية.

-**سلسلة "الأدهم"** التي هي عبارة عن مجموعة من الكتب البوليسية الكلاسيكية والتي تتماشى والأخلاق الإنسانية.

-**سلسلة "دفاتر الإصلاح"** وهي مجموعة نصوص تتمحور حول استقلالية المؤسسات.

عدد العناوين الصادرة عن موفم للنشر حسب السلسلات.

1-سلسلة الأنيس : ما يقرب المائة عنوان (100)

2-سلسلة موفم ص : عنوان واحد، ثلاثة أخرى تحت الطبع.

3-سلسلة موفم للأدب : 10 عناوين، عشرون أخرى يتم انجازها خلال السنة الجارية.

4-سلسلة فن وتراث : ثلاثة عناوين (3)

5-سلسلة مجموعة لوحات لرسامين جزائريين : ستة عناوين(6)

6-سلسلة "موفم أ" : عنوانان (2)

7-سلسلة "الأدهم" : ثلاثة عناوين (3)

8-سلسلة دفاتر الإصلاح : خمسة عناوين (5)

ويكون المجموع بالتالي : مائة وثلاثين (130) عنوانا تم إنجازها خلال سنتين.

كلمة الأستاذ محمد عبد الرحيم مدير النشر بديوان المطبوعات الجامعية

من أجل معالجة موضوع النشر في ديوان المطبوعات الجامعية لا بد من التطرق إلى مجموعة من العناصر ذات علاقة مباشرة به وأهم هذه العناصر:

- مهمة ديوان المطبوعات الجامعية
- طريقة عمله
- علاقته بالمؤلف
- واقع الكتاب العلمي الجامعي.
- مستقبل الكتاب العلمي الجامعي.

أنشئ ديوان المطبوعات الجامعية بموجب قرار وزاري 73/60 بتاريخ 73/11/21 من أجل تأمين الكتاب العلمي بمختلف فروعه للطالب والأستاذ والباحث في المستوى الجامعي، وكذا المكتبة الجامعية.

ولو فصلنا كلامنا من الناحية الواقعية نجد الكتاب والمطبوعة، الموسوعة والمجلة من اختصاص الديوان. ولقد أمن ما استطاع من هذه المؤلفات العلمية إن عن طريق التأليف أو عن طريق الاستيراد أو عن طريق شراء حقوق إعادة الطبع، والطبع المشترك وأخيرا الترجمة.

فالكتاب الجامعي يعتبر مصدرا علميا لكل طالب وأستاذ وباحث.

والمطبوعة هي المحاضرات والتمارين والمسائل والدروس التي يلقيها الأساتذة على الطلبة حيث تسهل من مهمتهم، وتساعد على التواصل بين الأساتذة، بين المعاهد والجامعات والمجلة التي تعتبر ميدان النشاط العلمي للأستاذ والطالب على مستوى المعاهد.

هذه المنشورات هي المهمة الأساسية للديوان، ومن هنا نجد علاقة الديوان بالمؤلف. -خاصة الأستاذ- علاقة مباشرة. وكان على الديوان أن يقوم بتشجيع الكتاب الجامعي الجزائري عن طريق نسج علاقة وطيدة مع الأستاذ المؤلف. وقد تمثل ذلك في :

1-دفع حقوق التأليف دفعة واحدة مع صدور الكتاب دون النظر إلى بيعه أو كساده.

2-نشر العدد الهائل من الرسائل الجامعية، دون النظر للخسارة التجارية الناجمة عن ذلك، مع دفع حقوق التأليف مسبقا.

3-تأمين المطبوعة بسعر رمزي لم يتجاوز قط "10" دنانير وإن زاد عدد صفحات المطبوعة

على 700 صفحة.

والنتيجة التي يلاحظها المتأمل في طبيعة هذه العلاقة بين الديوان والمؤلف:

ان ديوان المطبوعات الجامعية دفع ويفخر ثمن ديمقراطية التعليم.

لأن النتيجة المترتبة عن هذه العلاقة يمكن أن تكون محور مقال خاص

إذا انتقلنا إلى الحديث عن واقع الكتاب العلمي الجامعي نجد هذه النقطة تقوم على عناصر ثلاثة:

أولها المستوى العلمي، وثانيها الاخراج التقني، وثالثها السعر.

ويمكنني الحديث بشيء من الاطمئنان عن العنصر الأول: حيث ألف الكتاب الجامعي للديوان أستاذ مختص تكون في الشرق والغرب واطلع تستيبا على التقدم العلمي في العالم ويإهمال بعض الهيئات الناجمة عن سرعة القراءة العلمية وسرعة كتابة البحث، وظروف التأليف- نجد المستوى العلمي للكتاب الجامعي في الجزائر جيدا، وقد أثبت وجوده لدى الإخوة المشارقة والمغاربة، والأفارقة، أما العنصر الثاني- اخراجه التقني- فهذا أمر لا يدعو إلى المفخرة، وذلك لأسباب واضحة منها ماله علاقة مباشرة بالديوان كالآلة، واليد العاملة الخبيرة، والوسائل الحديثة، ومنها ما لا علاقة للديوان به كنوعية الورق المفروضة علينا.

والخلاصة في هذا العنصر أن اخراج الكتاب العلمي لا يزال يحتاج إلى عناية أكبر، وأنه دون المستوى الذي نطمح إليه، بل الذي يجب أن يكون عليه.

أما العنصر الثالث- سعر الكتاب الجامعي- فباستثناء المطبوعة التي استطاع الديوان تأمينها بسعر رمزي، ونظرا للعوامل التي تدخل في حساب سعر الكتاب فإن هذا السعر كان بودنا أن يكون أرخص، لأن جمهور الديوان جمهور يتكون عادة من الطالب والأستاذ، وهما -مهدئيا- من الطبقة المتوسطة، لكن مع كل تمنياتنا وتحفظاتنا، نجد سعره غير مبالغ فيه وهو دون مستوى السعرالعالمي.

بقي الحديث عن المستقبل الذي يتراءى لنا للكتاب الجامعي، ويبدو أنني حددت العناصر التي تجعل منه كتابا جامعيا يستطيع أن ينقل علم، وثقافة الأمة الجزائرية إلى خارج حدودها كي تساهم في صنع المعادلة الحضارية الجديدة.

في إفريقيا عامة، والوطن العربي خاصة، والمغرب العربي بشكل أخطر: أقول لقد حددت العناصر التي تجعل منه كتابا جامعيا ذا رسالة علمية وحضارية. وهذه العناصر: المستوى العلمي للكتاب الجامعي، هو مستوى جيد ويمكن تحسينه أكثر، والإخراج التقني. الأنيق الجذاب، وأخيرا السعر الذي يجعله في متناول القارئ دون تكلفة مرهقة.

هذه العناصر ممكنة جدا، وسوف نجد خلها - إن شاء الله- في المرحلة القريبة التي يستعد لها

الديوان وخاصة بانجاز مراكز الطباعية المبرمجة. وعندها نستطيع القول بثقة : أن الكتاب الجامعي الجزائري يثبت وجوده في المغرب العربي والوطن العربي وإفريقيا والعالم الثالث. ولا يثبت وجوده كمادة تجارية فحسب- وإنما ينقل معرفة علمية، وشحنة حضارية تساهم بها الجزائر بين الشعوب الشقيقة والصديقة.

مداخلة الأستاذ حسن رمضان فحلة / دار الهدى للطباعة والنشر والتوزيع بعين مليلة.

قبل أن أتكلم عما يواجه اخراج ونشر الكتاب الجزائري من مشكلات تتعلق بالتقنية أو الموضوعية أو توفر المواد الأولية. أرغب في تقديم لمحة موجزة عن دار الهدى للطباعة والنشر بعين مليلة، ولاية أم البواقي.

دار الهدى مؤسسة خاصة مؤسسها ومديرها العام السيد/ قلاب ذبيح ذياب وهي حديثة العمر والنشأة وفي مطلع النمو والحياة، تترعرع في ظل ثقافة هادفة بانية لتأدية رسالتها العلمية الثقافية الفكرية على أحسن وجه يخدم الجماهير الشعبية في الجزائر، ومن ثم لتكون نقطة اشعاع فكري ينبعث خارج الجزائر إلى ما وراء البحار.

ودار الهدى تؤمن بمبدأ التعاون والتنافس الشريف من أجل الأحسن والأفضل بما يخدم الكتاب الجزائري من جهة والكتاب العربي من جهة أخرى.

تأسست عام 1987 وباشرت انتاجها بالتعاون مع دور النشر الوطنية والخاصة. وبدأت العمل على مطابعها في الربع الأخير من عام 1989.

لقد تكلم أصحاب دور النشرعن المشكلات والمعضلات والمعوقات التي تعترض سبيل انتاج الكتاب الجزائري خلال السنوات المنصرمة، إلا أنه لا يخفي على كل انسان أن بناء العقول ومخاطبة الأفكار وتقديم الغذاء الفكري للإنسان ليس بالأمر الهين كما لو أراد انسان أن يبني بيتا أو يزرع زرعا في الأرض. ولهذا فإن المشكلات التي ذكرها الإخوة الأكارم ينبغي أن تكون موضوع دراسة وبحث ليستطيع الناشرون وأصحاب الفكر والقلم ومن بيده التنفيذ بالتعاون والتضامن أن يذللوا كل الصعوبات فمن العقبات ينشط الإنسان ومن القهر يبزغ التحدي، ومن المواجهة تبدأ الإستعدادات. فالطبيب يفحص المريض ليتعرف على أسباب المرض ليصف العلاج الناجع الذي بفضله يقضي على الداء فيغدو الجسم صحيحا معافي ليقبل على مزاولة العمل والإنتاج. فالمشكلات التي تعترض الناشرين ليست خافية على أحد، ومن هنا تظهر نقطة العمل التعاوني من أجل تقدم الكتاب الجزائري ونجاحه على كافة المستويات وفي كل الميادين الزمانية والمكانية في الداخل والخارج. فلتكن -كما أتصور- القيم الإجتماعية هي الرائدة، والتنافس الشريف هو المقصد، والتعاون المثمر هو الرباط والمستقبل للأحسن والأفضل.

وأما مسألة اللغة : فإن دار الهدى تولي عنايتها واهتمامها باللغة العربية ساعية جاهدة لتقديها إلى الأمة الجزائرية سهلة سلسلة مبسطة توفي بالغرض ولا تخل بالغاية أو المقصد. وهي في الوقت نفسه لا تهمل اللغات الحية الأخرى لتأخذ منها ما يفيد عن طريق الترجمة إلى العربية أو العكس.

وأما سياستها في نوعية الكتاب فهي بينة ظاهرة من خلال ماقدمته من مطبوعات في مختلف ميادين العلم والثقافة والمعرفة مثل (العلمية، الدينية، الإنسانية، اللغوية)وما ستقدمه من كتب وسلاسل، ومجلات تخدم الصغار والكبار، والمثقف والمبتدئ. ونذكر من بين العناوين التي صدرت : (الأيدز والأمراض الجنسية،التحليل المالي، الكهرباء العملية للسيارات ، شرح قانون العقوبات الجزائري، مختصر زاد المعاد......)

وقد نال الأطفال مزيد العناية والإهتمام في دار الهدى، فأصدرت لهم مجموعة كبيرة من قصص الأطفال، التربوية والتوجيهية والمسلية، والتاريخية والعلمية. وبين أيدي الأطفال سيكون عما قريب وفي أيام قلائل الموسوعة العلمية المصورة تحت اسم : أجبني لماذا ؟ إلى جانب قصص متعددة. سيصدر منها ما يقارب (70) عنوانا لعام 1990.

ومن أهداف الدار القريبة والبعيدة- ان شاء الله- اخراج مجلة للأطفال، مجلة لطلاب المدارس الثانوية تساعدهم في المواد الأساسية.

إلى جانب مجموعة كبيرة من الكتب العلمية والتربوية المساعدة للطلاب في مختلف مستويات مراحل الدراسة : الأساسية، والثانوية والجامعية.

ونذكر على سبيل المثال : "الالكتروديناميك" جامعي والالكترون والجديد في الميكانيكا والرسم الصناعي ثانوي وتقني" والميسر في قواعد اللغة العربية" أساسي" بالإضافة إلى ما يخدم الثقافة العامة بصورة خاصة مثل حوادث حيرت العلماء، وأمور لا تصدق، ووصايا صحية" ومايخدم الثقافة الوطنية مثل : حياة الشهيد العربي بن مهيدي" وعلى ذلك يمكن القياس.

وأما دراسة الإنتاج قبل تقديمه للطباعة والنشر فإن دار الهدى جهزت الدار بمكتب للدراسات فيه من المؤلفين ومن أصحاب الخبرة والتجربة في ميدان الكتابة والنقد والنشر والتخطيط، فالمكتب يقوم بعملية التقييم والفرز وانتقاء الأفضل مما يفيد المجتمع-

وأما عن علاقة الدار بالمؤلفين فهي علاقة جد طيبة قائمة على اعطاء كل ذي حق حقه من غير أن تغمط لإنسان جهده أبدا، ويتم التعامل بموجب عقود مكتوبة وقانونية.

ودار الهدى تأمل أن تحقق أهدافها القيمة،وتتعاون مع المؤسسات الوطنية والخاصة تعاونا مثمرا من أجل خدمة الكتاب الجزائري، وتقديم غذاء روحي فكري للمواطن الجزائري أولا، ثم الآخرين من البشر ثانيا. والله ولي التوفيق.



دار الهدى

للطباعة والنشر والتوزيع - المنطقة الصناعية ص.ب 139 عين مليلة

هاتف المطبعة (04. 989547) المكتبة (04.984357) تيلكس 94208

مكتب الجزائر: 6 نهج جلول مشدل الطابق 3 هاتف 02.716217

دار الهدى: مؤسسة ثقافية تهدف إلى تنمية ودعم وإثراء الثقافة والتقدم العلمي والفكري في كافة التراب الوطني أولا، ثم في الخارج ثانيا. وذلك عن طريق الكلمة المطبوعة.

ولتحقيق هذا الهدف اعتمدت المنهج العلمي، فأسست إدارة كاملة يقوم على تسييرها السيد : "قلاب ذبيح دياب". وإلى جانبها الدائرة الفنية التي يشرف على العمل فيها الخبير السيد : "محمد خليل" الذي عرف عنه الإنتاج المتقدم في مجال الطباعة والنشر. كما أعدت المؤسسة "مكتب الدراسات والنشر" الذي يقوم بدور الخبير في متطلبات القارئ وما يحتاجه من علوم وثقافة بعد تمييز المفيد منه.. ويشرف عليه عدد من الأساتذة المتخصصين في مختلف العلوم والمعارف...

وفي المكتب قسم يختص بالطفل "وحدة ثقافة الطفل".

أما الإنتاج فيتم في مطبعة الدار التي يعمل بها عمال لهم أنامل ساحرة في الإنتاج كما تستعين بمطابع القطاع العام الحكومي والخاص... من أجل مزيد من الإنتاج المفيد..

وقد أصدرت الدار عددا لا بأس به من الكتب والقصص نأمل أن تكون قد أدت الغرض ومن الكتب والقصص قيد الطباعة والنشر ما يلي :

في المجال الفكري

* مقومات الحضارة الإنسانية في الإسلام
* كبرى اليقينيات الكونية
* دفاع عن العقيدة والشريعة
* الخطر الداهم على العرب والمسلمين
* جموعة من الكتب الأخرى المتنوعة....
* أهداف عامة في سورة الحجرات
* من الفكر والقلب
* خطر اللامذهبية
* إليك أختي

في المجالات العلمية

* أسرار العافية "في الصحة"
* تطور الجنين "في البطن"
* العناية بالطفل وتغذيته "في الصحة"
* وكتب أخرى متنوعة

في مجال الطفل

* سلسلة قصص الأنبياء بأسلوب عصري توجيهي
* سلسلة عباد الرحمن
* سلسلة الموسوعة العلمية التعليمية (أجبني لماذا؟)
* سلسلة الأبطال (50) قصة
* سلسلة أحب أن أكون

في مجال الكتب المعينة للطلاب

* مجموعة من الكتب المدرسية والجامعية في مختلف المواد التعليمية

وتأمل دار الهدى أن تلبي حاجة الإنسان العصري في بناء فكره المتمسك بالأصول الأساسية لعقيدتها المعتمد على القيم الإنسانية والمبادىء الخلقية الكريمة

قراءة في كتب المؤسسة الجزائرية لفنون الطباعة

د. رشيد بن مالك

مقدمة

نسعى في هذه الدراسة إلى إبداء بعض الملاحظات حول الكتب التي أشرفت على طبعها دار موفم للنشر.

حتى تتضح العملية النقدية قمنا بتصنيف الكتب تصنيفا تعطي فيه الاولوية للعامل الزمني ولطبيعة اللغة المستعملة، ودققنا النظر بعد ذلك في المشروع الثقافي الذي تبنته دار موفم وإلى أي مدى استطاع أن يسد الفراغ الثقافي الموجود، والآليات التي تحكم هذا المشروع، وهل استطاع فعلا أن يخرج الكتابات الجزائرية الجادة من الحصار المضروب عليها ويمسح عنها غبار السنين، وهل تحقق التناسق بين القراءة والكتابات الحديثة والمعاصرة- أسئلة نحاول الإجابة عليها من خلال قراءتنا للكتب التي طبعت في سنة 1989. ونختم هذه القراءة بتحليل سيميائي لقصة عائشة للكاتب احمد رضا حوحو،قصة مدرجة في مجموعة قصصية تحمل عنوان "غادة أم القرى" أشرفت علي طبعها دار موفم سنة 1989.

تتوزع الاعمال المنشورة إلى سلسلتين:

1-**السلسلة الادبية** : يشرف عليها الاستاذ **محمد بلقايد**،تحتوي على الاشكال القصصية التراثية والمعاصرة وبعض الدراسات النقدية القديمة.

2-**سلسلة العلوم الإنسانية** : يشرف عليها الاستاذ **علي الكنز**،تشمل على بعض الدراسات الدائرة حول الإسلام والإقتصاد- الكتاب الوحيد الذي كتب باللغة الفرنسية يتحرك في إطار الإقتصاد السياسي للاستاذ **فيلفريدوبريتو**، [illegible] كتب تراثية في سلسلة علوم انسانية لم يسبق لها ان تاسست في عصر **ابن قتيبة** او **ابن طفيل**.ويمكن أن يتحقق الإنسجام المعرفي بإنشاء سلسلة تراثية عامة.

قبل أن نشرع في تقييد بعض الملاحظات نقدم الكتب التي طبعت في سنة 1989 استنادا إلى توزيع عملي ياخذ الشكل التالي :

1-السلسلة الادبية

1.1.- الكتب التراثية

2.1.1-الاشكال القصصية القديمة.

جانفي 1989

-أبو محمد القاسم الحريري، المقامات (جزءان).

أفريل 1989

-تغريبة بني هلال.

3.1.1 الدراسات النقدية القديمة.

فبراير 1989

-أبو حيان التوحيدي، الامتاع والمؤانسة

(3أجزاء).
نوفمبر/ديسمبر 89
-أبو الفرج الاصفهاني،الاغاني (17 جزء).
-2.1 الاشكال القصصية الحديثة (لغة عربية).
جانفي 1989
-أحمد رضا حوحو، غادة القرى.
مارس 1989
-محمد حسين هيكل، هكذا خلقت.
ابريل 1989
-أحمد أمين،فيض الخاطر (جزءان).
مارس 1989
-المويلحي، حديث عيسى بن هشام.
-نجيب محفوظ قصر الشوق (جزءان)
- " " بين القصرين (جزءان)
- " " الشيطان يغط
- " " ميرامار
- " " زقاق المدق
- " " قشتمر
- " " الكرنك
- " " السمان والخريف
- " " حكايات حرتنا
3.1 الاشكال القصصية الحديثة (لغة فرنسية):
جانفي 1989:
-أحمد رضا حوحو،غادة أم القرى.
مارس 1989
-محمد حسين هيكل، هكذا خلقت.
افريل 1989
أحمد أمين،فيض الخاطر (جزءان).
مارس 1989
-المويلحي حديث عيسى بن هشام.
-نجيب محفوظ قصر الشوق (جزءان)

-نجيب محفوظ بين القصرين (جزءان)
-نجيب محفوظ الشيطان يغط.
- نجيب محفوظ ميرامار
- نجيب محفوظ زقاق المدق
- " " قشتمر
- " " الكرنك
- " " السمان والخريف.
- نجيب محفوظ حكايات حارتنا.

3.1 الاشكال القصصية الحديثة (لغة فرنسية)

Janvier 89
-Sidonie- Gabrielle Colette, Le ble en herbe suivi de Gigi et autres nouvelles.
-Emile Zola, Germinal.

Fevrier 89
-Maupassant, Bel ami
-Jacques Romain, Gouverneurs de Larosee
-Emile Zola, au bonheur des dames.

Mars 89
-A.Dumas, Les trois mousquetaires (T1, T2)
-G.Flaubert, Madame Bovary.

Avril 89
-Alain Fourniers, le grand maulmes
-Stendhal, Armance.
-A.Camus, la peste.

Mai 89
-Mme De La Fayette, La princesse de Cleves.
-P.Merimee, colomba et autres nouvelles.
-V.Hugo, notre Dame de Paris.

Septembre 89
-Louis Michel, Legende et chants de gestes canaques
-G.Sand, Lelia.
-Machiavel, Le prince.

Octobre 89
-J.H. Rosny aine, la guerre du peu
-M.Mause, Essai sur le Don

2-سلسلة العلوم الانسانية (لغة عربية)
2.1- الكتب التراثية.

جانفي 89
-ابن قتيبة، الإمامة والسياسة (جزءان)
فبراير 89
-ابن طفيل، حي بن يقظان.
مارس 89
-ابن بطوطة، رحلة ابن بطوطة (جزءان)
-الإمام علي، نهج البلاغة (جزءان)
ماي 89
-أبو العلاء المعري، رسالة الغفران
2.2 الكتب الحديثة
سبتمبر 89
-أحمد أمين، فجر الإسلام
-محمد عبده، رسالة التوحيد.
3.2 علوم انسانية (لغة فرنسية)
1.2.3 الكتب الحديثة
Janvier 89
-Vilfredo pareto, Manuel d'economie politique.

1) يضمر توجه دار أنيس إلى الطبع الكتب الجامعة بين التراث والحداثة مشروعا ثقافيا بارز المعالم من شأنه ان يسد حاجيات القارئ ورغبته في تملك المعرفة.

يدخل هذا المشروع ضمن العملية الإقتصادية المتفصلة على العرض والتطل، والحقيقة ان الكتب التراثية مطلوبة جدا لندرتها وغلائها في الاسواق العربية، وأهمية طروحاتها العلمية، الكتب القليلة التي بادرت إلى طبعها مفيدة، وتعتبر مبادرة مسؤولي دار أنيس التفاتة ذكية صادرة عن اقتناع كلي بضرورة استساغة التراث لفهم الحاضر. ومن هنا فإن العملية الإختزالية لعصر قد تضرنا اكثر مما تنفعنا، ذلك أن الانتقاء ينبغي ان يكون مستندا من رؤية شاملة وعميقة في التراث وملابساته عاكسا للصراعات الفكرية الدائرة بين المفكرين القدامى حول ممارسات فكرية متعددة ومتنوعة ومسائل معقدة تجمع بين علوم شتى. ناخذ على سبيل المثال لا الحصر مسالة اللفظ والمعنى، حاول المفكرون القدامى طرحها من خلال طروحات جريئة جدا تفجرت هذه المسالة عند الجاحظ (البيان والتبين)، عبد القاهر الجرجاني(دلائل الإعجاز)، أبوحيان التوحيدي (الامتاع والمؤانسة)،ابن الاثير (المثل السائر). ويتواصل طرحها عند فردیناد دي سوسير (دروس في الالسنية العامة)، يمسلف (مقدمات، مدخل إلى نظرية الكلام)، أميل بنفنيست (مسائل الالسنية العامة)، نوام شومسكي (البنايات التركيبية)، وغريماس (علم الدلالة البنيوي). نلاحظ هنا تسلسل الحلقات في الفكر الإنساني. اسقاط حلقة منها يخل بالنظام المفهوماتي العام، ويحقق احترام هذا التسلسل الانسجام المعرفي والغايتين المرجوتين، الغاية المعرفية والغاية التجارية، ولا يمكن ان يكتمل المشروع مالم يحترم تطور الطروحات العلمية والعلاقات المترابطة بين التراث والحداثة والمعاصرة.

2) نلاحظ غياب الدراسات النقدية للاشكال القصصية المطبوعة، ويمكن ان يسد هذا الفراغ الذي يعاني منه القارئ بالابحاث العلمية الجادة التي تناولت الاشكال القصصية قديمها وحديثها بالدرس والتحليل، علما بانه برزت نظريات جد متقدمة في مجال التنظير للنصوص القصصية، وعنا أقدم اقتراحا يخص انشاء سلسلة

سيميائيات" تعني بطبع النصوص النظرية التطبيقية التي لقيت رواجا واقبالا كبيرين لدى القراء.

وقد تقدم دار الموفم خدمة كبيرة للباحثين لو تفضلت بإجراء اتصالات بالجامعات ووحدات البحث. ابحاث كثيرة لا زالت تنتظر الطبع منها ما له علاقة بالاشكال القصصية القديمة ومنها ماله علاقة بالاشكال القصصية الحديثة والمعاصرة.

نضيف إلى هذه الملاحظة ما يعانيه الباحث والقارئ على السواء، من مشقة في العثور على الاشكال القصصية الجزائرية الممتدة من سنة 1920 إلى 1954.

إنها حلقة من الحلقات المفقودة في الإنتاج الجزائري، ولا اثر لها في المكتبات الجزائرية. العمل الوحيد الذي طبع في هذا المجال للكاتب **أحمد رضا حوحو** (غادة ام القرى). ويمكن لدار أنيس أن تعيد الاعتبار للاشكال القصصية المعاصرة بواسطة غربلة الإنتاج القصصي والروائي وطبع الكتب البارزة التي تركت بصمات واضحة في الثقافة الجزائرية.

3) في مجال العلوم الإنسانية نلاحظ تغييب كتاب بالغ الاهمية "مورفولجية الحكاية" (1928) للكاتب الروسي "**فلاديمير بروب**"،لم يترجم في الولايات المتحدة إلا في سنة 1958،وقد اشار **كلود ليفي ستروس** إلى اهمية المنهجية لهذا الكتاب الذي استغل في مختلف المعالجات والممارسات العلمية،تضاف إلى هذا الكتاب الانجازات اللغوية العربية القديمة و"دروس في الالسنية العامة"للباحث **فريديناد دي سويسر**

نتمنى أن لا تخضع الكتب المطبوعة لتصرف المقدمين الذي يفقدها قيمتها العلمية على نحوما حدث للكتاب الاقتصاد السياسي **لفلفريدوبريتو**

حذفت منه ثلاثة فصول تدور حول الرياضيات وعلم الاجتماع والسكان مع العلم أن الاستاذ أحمد هني الذي قدم هذا الكتاب أشار إلى الطروحات العلمية المهمة لبريتو والمتمثلة في الصياغة الرياضية للعلاقات الاجتماعية.

4) نلاحظ أن قنوات التوزيع مسدودة في اغلب الولايات ذلك أن الكتب لا تصل في الوقت المناسب، حتى وإن وصلت فإنها تصل ناقصة، الكتب التي طبعت في 1989 مفقودة في اغلب الاسواق وسعرها مرتفع لا يتناسب مع القدرة الشرائية للمواطن.

هذه الكتب على قيمتها الادبية والعلمية وإن جاءت لتسد الافتقار إلى معرفةالتراثية والحديثة فان مشكل الطبع يبقى دائماً مطروحا أمام المثقفين الجزائريين. أين يتوجهون بانتاجهم العلمية والادبية ؟ الطرق المؤدية إلى طرق الطبع مسدودة كلها. المشروع الثقافي الذي تبنته دار انيس كيف يجسم هذه المسالة ؟ اغلب دور النشر في العالم العربي يستنزف طاقات المثقف الجزائري وتحقق ارباحا خيالية على حسابه. عدد النسخ المصرح به قليل بنظر إلى العدد المسجل في الاسواق، لا يمكن ان يتحقق المشروع الثقافي في جميع مستوياته وابعاده ما لم تجسم مسالة الطبع للمثقف الجزائري على المستوى المحلي.

تحضرني هنا تجربة مرة لناقد جزائري توجه باطروحته إلى ديوان المطبوعات الجامعية، إنتظر سنة ثم لم يلبث أن فوجئ بمحضر لجنة القراءة التي ادرجت فيه

الملاحظات التالية :

-المستوى العلمي لهذه الاطروحة رفيع جدا وأهرها التربوي مهم، ننصحكم بترجمتها إلى العربية.

-النتائج التي توصل إليها الباحث تبدو مقنعة وحاسمة.

-المقاربة المنهجية المطبقة مفيدة جدا، أكيد أن طلبتنا سيستفيدون منها رغم لغتها المخصصة.

-العنوان واضح بما فيه الكفاية.

-التقديم جيد على العموم.

-مقاربة التحليل أصيلة.

-يمكن أن تقدم خدمات كبيرة إلى الطلاب.

وفي النهاية تعتذر عن طبعها لأن الأدب في الجزائر لا يدرس إلا باللغة العربية.

بهذه التجربة المرة ننهي ملاحظاتنا حول الكتب التي تفضلت بطبعها دار موفم آملين لها النجاح في مسارها العلمي ومشروعها التجاري.

تحليل سيميائي لقصة "عائشة"

للكاتب رضا حوحو

1-مقدمة منهجية.

نسعى في هذه الدراسة إلى تسجيل العناصر القصصية حسب ظهورها المتتابع في النص وذلك انطلاقا من تحديد الحالات والتحولات التي تحكم بنية الخطاب القصصي يقطع النص إلى مجموعة من المقطوعات القصصية المناسبة للخطاب المهمة في القصة (1)

2-تحليل النص

01.02- الخطاب الموضوعي:

نسجل في هذه القصة مستويين. يخص المستوى الأول، (عائشة إمرأة ككل النساء... لا يختلف فيها يوم عن يوم)، الخطاب الموضوعي يقدم فيه الكاتب موقف المجتمع من المرأة- يصف الكاتب بواسطة ضمير المتكلم بدقة وضع المرأة في المجتمع الجزائري. يمكن أن يعتبر هذا الوصف كممارسة فكرية على كينونة الموضوع : المرأة، المجتمع. فهو يطرح منذ البداية وضعية المرأة في علاقتها العدائية بالمجتمع

- يدخل الفاعل الجماعي (المجتمع) في علاقة مع الموضوع المرأة، وتتناسق المدلولات لترسم الوضع المزري الذي تعيشه، وتوضح نوعية العمليات التي تحكم فعل المجتمع الممارس عليها والمؤسس لمكانتها الحقيرة. ينسجم هذا الفعل مع النشاة المحافظة للمرأة ويتنافر مع التطور الذي يقدمه الكاتب كبديل للمجتمع المسدود. تحدد الفعل مجموعة من الصور "الظلم" "الضيق"، بيئة لا تعرف التطور ولا التغيير... (2) تؤكد العلاقة الإنفصالية بين المجتمع والمرأة، وتظهر كينونة فضلا عن كيفته المتعلقة بحالته (القدرة الفعل)- يتميز المجتمع بالقدرة الفعل التي تبرز برنامجه المحقق. تعتبر قيم الظلم والثباتية، والمحافظة التحديدات الدلالية الاولى التي تشمله - المجتمع كما هو وارد في النص يقصي من عالمه : عنصر المرأة، المعادل ل"العباد" عبادي حاشاك " (3).

يتحقق الإقتصاد في هذا الملفوظ عبر النشاط الكلامي. يقوم اللافظ بعملية إقصائية، فهو يقصي المرأة، يفقدها حركيتها، ويعزلها عن العالم الخارجي.

"فلا تتحرك ولا تسكن إلا بإرادتهم" (4) نلاحظ هنا تحولا على مستوى الخطاب،

ينتقل الكاتب من الحديث عن المجتمع إلى الحديث عن الرجال. الإرادة والفاعلية منسوبة لهم. تسهم هذه القيم في بناء الدور القيمي للرجل الذي يتحرك داخل البرنامج القصصي المحقق الحركة والثباتية من صنع الرجال وبالتالي فإن الاداء محقق مسبقا. تتوفر في هذا الملفوظ لدى الرجل القدرة /الفعل والإرادة/ الفعل/الكيفيات المؤهلة، فهي تحدد قدرته على الفعل. الرجل ممتلك للمعرفة الفعل، فهي موروثة. إنها القدرة على التوقع وبرمجة العمليات الضرورية لتحقيق البرنامج-تمثل القدرة/الفعل والمعرفة/الفعل، والإدارة/الفعل مواصفات فعل الرجل، حسب الكيفية يلتزم الفاعل العامل بفعل خصوصي يميزه-امتلاكه لهذه القيم الكيفية هو الذي مكنه من تحقيق العملية الوراثة "انها ورثت هذه المكانة كما ورثتها عن السابقات"(5)

اكتسب الرجل الحركية وراثيا، واكتسبت المرأة الثباتية وراثيا. بالمقابل تفتقر المرأة إلى القدرة/الفعل والإرادة/الفعل والمعرفة/الفعل. افتقارها إلى هذه القيم الكيفية هو الذي حدد مكانتها في المجتمع.

2.2. الخطاب القصصي :

يخص المستوى الثاني الخطاب القصصي-يتحول فيه الكاتب إلى راو. تستند روايته للقصة إلى الخطاب الموضوعي-يسخن برنامجي المحافظة والتحرر المضمرين في عملية القص.سيربطهما بشخصيات تتحرك في النص.

يتميز الخطاب القصصي عن الخطاب الموضوعي بالقصصية، ونعني بها تتابع الحالات والتحولات المسجلة في الخطاب والمسؤولة على انتاج المعنى- كانت عائشة في البداية تعيش وضعا هدئا في القرية راضية ببشاعة الضغوط الممارسة عليها. تاتي قوة معاكسة (الشاب العائد من أوروبا) فتحدث اضطرابا في الوضع يؤدي إلى هروب الشاب وعائشة من القرية. ثم لا يلبث أن يختل التوازن من جديد فيتخلص الشاب منها ويفر إلى أوروبا. تضيع عائشة ويزداد الوضع حدة بعد نمو قوى أخرى (الذئاب) في إطار المدينة إلى أن يعاد التوازن من جديد في نهاية القصة فتحرر عائشة من القيود والتقاليد، حتى تبرز الآلية التي تحكم البنية القصصية نحدد ملفوظي الحالة والفعل، يقوم ملفوظي الحالة والفعل، يقوم ملفوظ الحالة على أساس العلاقة الموجودة بين الفاعل (ف) والموضوع(م). ف ^م فـU م

اتصال انفصال

يظهر ملفوظ الحالة في شكلين من العلاقات بين الفاعل والموضوع :

-ملفوظ حالة منفصل- الفاعل والموضوع في علاقة انفصال : فـUم

-ملفوظ حالة متصل- الفاعل والموضوع في علاقة اتصال : ف^م

ولا بد أن نشير هنا إلى أن الفاعل ليس شخصية -والموضوع ليس شيئا انما هي ادوار تتحدد في وضعيات متبادلة.

تعتبر ملفوظات الفعل تحولات، فهي تحكم ملفوظات الحالة وتشكل البرامج القصصية.يحدث فاعل الفعل تحولات تتموضع بين الحالات على اثر نحو يحدد التغيير.يتضمن الإنتقال من حالة إلى أخرى اللجوء إلى التحويل، إلى الفعل. هناك تحويلان (6) :

1-التحويل الاتصالي : (ف

ـــ›(ف∪م) يخضع الإنتقال من حالة اتصال إلى حالة انفصال.

ب-التحويل الإنفصالي : (ف∪ م) ـــ›(ف ^م) يخضع الإنتقال من حالة انفصال إلى حالة اتصال.

"وهكذا تتابعت أيام عائشة في قريتها... لاتستطيع الإنطلاق في أجوائه الرحبة الجميلة"

تبدأ القصة بوصف الوضع المزري الذي كانت تعيشه عائشة. لم تكن مستقلة، الافعال المخصصة لها تدخل في علاقة تنافر مع التحرر(فهي تسير في طريق مرسوم محدود). إذا اعتبرنا التحرر كموضوع، نلاحظ أن عائشة كفاعل كانت منفصلة عنه- النظام التقليدي المتجذر في القرية حولهاإلى موضوع يقيم علاقة اتصال بالفاعل الجماعي (ذووها) . هذا الإتصال في غياب الحوار لم يحقق العملية التواصلية- وبالتالي فإنه خلق وضعية افتقار تسعى عائشة إلى تعويضها. ومن هنا جاء اعجابها بالشاب القادم من أوروبا كمعطى ثابت في هذه المقطوعة- نرد الإعجاب إلى مظهر الشاب الخارجي. تبرز أناقة اللباس على مستوى الممارسة الاجتماعية المألوفة بالتاثير في الجنس اللطيف، تندرج ضمن العادات الجارية في القرية يسعى من خلالها الشاب إلى ممارسة فعله الاغوائي على المرأة الذي يشحن بحديثه العذب. الشاب بمظهره يفجر الوضع في القرية فيغزو حديثه البيوت. يتحول الرجال إلى فاعل جماعي وسيط يكمن دوره في رواية الحدث ونقل الخبر : "أو رواية حادثة غريبة ممارحدث به الكبار فنقلوه إلى الصغار، و رواه إلى الرجال فنقلوه إلى النساء، وأعجبت الفتاة" (7) بهذا الشكل يتنقل الخبر في غياب القنوات التواصلية بين الرجل والمرأة ليتوقف في النهاية عند الفتاة، فتبدي إعجابها به.

"توجهت عائشة ذات يوم...... لا ينازعها فيه منازع"

وفي هذه المقطوعة نلاحظ تحول الحالة (1) داخل (ب) تتقدم عائشة في الحالة (1) كفاعل عامل يحقق الانتقال من منزل الوالد إلى منزل الخالة، وذلك بناء على رغبة والدها في الذهاب- تتحول هذه الحالة داخل الحالة (ب) لتكشف عن فاعل آخر وهو الشاب الذي يخترق الممنوع ويقابل عائشة ويقترح عليها مشروعه- يقوم الفعل (ف) التحويلي (ت) ف ت ـــــ› ف ^ م

على كفايته في اقناعها بضرورة التمرد على الوضع والتقاليد. نحن إذن أمام برنامجين أساسيين : برنامج المحافظة يمثل فيه والد عائشة فاعل الإرادة/الفعل ويقابله برنامج التحرر، يمثل فيه الشاب وعائشة فاعل الإرادة/الفعل ويتقدم كبديل للتناقضات التي تعاني منها المرأة. رغم أن عائشة استطاعت أن تتخلص من ضغوط والدها إلا انها تفشل في تحقيق مشروعها مع الشاب الذي مارس معها الممنوع وهتك شرفها، فنظرة الشاب إلى المرأة لا تختلف عن نظرة والدها : المرأة عنصر ديكور وموضوع يحقق المتعة فهو باسم الحرية والحب والحقوق الشرعية استعملها لتحقيق لذة عابرة، يشتمل الاست في النظرية السميائية على مجموعة من الظواهر القصصية المتنوعة والمشتركة في المميزات التالية :

1- مجموعة من العمليات المتصلة بالفعفعل.

ب- وجود علاقة بين المرسل المستعمل والفاعل العامل المستعمل (المرسل إليه) (8).

يمارس الشاب فعله الإقناعي بواسطة الاغراء فهو يستغل القيم الايجابية المفقودة في المجتمع :/الحرية/،/الحب/،/السعادة/،/الحقوق الشرعية/يغري بها عائشة، ويدرج هذه القيم في برنامج التحرر محققا بذلك عمليات الاقناع التي تستجيب لها عملية تاويلها "انقادات لرغباته" (9) تمارس معه الممنوع، يحقق المتعة، يفر، وتضيع عائشة.

لا بد أن نشير هنا إلى أن عائشة كموضوع تدخل في علاقة مع فاعلين (انفصالها عن ذويها وإتصالها بالشاب) يتقاطع على اثرها برنامجان :

برنامج المحافظة وبرنامج التحرر. يتناسق برنامج التحرر مع رغبة عائشة في تغيير الوضع وتحقيق الحرية (وسرها أول الأمر أن ترى نفسها حرة تركب القطار" (10) ويصطدم بالافتقار الجنسي الذي كان يعاني منه الشاب- هكذا يبقى برنامج التحرر مضمرا.

"هامت الفتاة على وجهها... لا يباريها فيه رجل ولا إمرأة"

في هذه المقطوعة نلاحظ ضياع عائشة الكلي، ليس لها برنامج محدد، وبالتالي فإنها تقوم بالاداء الاساسي للبرنامج القصصي الخاص بالذئاب الذين دفعوا بها إلى حياة التهتك" ودفعوا بها إلى طريق الغواية فاحترفتها وقد وجدت مثيلاتها في بؤرتها يبعن أجسادهن مقابل لقمة من الخبز"، و"اندفعت بحكم المهنة الشائنة إلى تعاطي المسكرات والمخدرات وتفوقت في الميدان" (11) تؤكد هذه المواصفات الخاصة بعائشة أنها ليست مستقلة في واقع الامر،وأن ذئاب هي صورة للمرسل الحقيقي لبرنامج التهتك- فيما يتعلق بالقيم المستثمرة في هذه المقطوعة هناك إشارات عديدة تبرز ضياع القيم.

تسقط عائشة في حياة التهتك وتبيع جسدها. يقابل البيع الزبون المستهلك عائشة الإنسانية تتحول إلى شيء، إلى بضاعة تباع وتشترى، قيمتها في جمالها ومظهرها : "وهي تتمتع بشيء غير قليل من الحسن والجمال" (12) هكذا نلاحظ أن كل المعطيات القصصية الواردة في النص تؤكد تحقيق عائشة لبرنامج التهتك" وتفوقت في الميدان" المنحرف في مساره الصوري عن برنامج التحرر.

"وبعث ذلك التفوق.... ولم تبق من تلك الإحن والمحن إلا بصيص ضئيل من الذكريات المريرة"

كنا قد عينا على المستوى القصصي تتابعا كاملا. : فاعل الحالة (الذئاب) وعلاقته بالموضوع (عائشة)، يتحول هذا الموضوع على اثر الضغوط الممارسة عليه إلى فاعل عامل يحقق الربح المتموضع على مستوى الايزوتوبية الاقتصادية المؤسسة على مشروع التهتك. هكذا يتمفصل على مستوى البنية القصصية برنامجان- برنامج التهتك وبرنامج التحرر الذي يخرج من الاضمار، في هذه المقطوعة، إلى التحيين وذلك على إثر ظهور الايزوتوبية السياسية : " وشاعت أحاديث السياسة والوطن في تلك الايام التي عمت الأوساط المختلفة ووصلت إلى بيئتها فرحبت بها واعتنقتها...."(13) التي تنفي القيم السلبية الواردة في برنامج التهتك، وحتى يتم هذا النفي يجب أن تعرض عائشة على بيع جسدها لتسمو بشخصها إلى مرتبة الانسان- عقبة ينبغي أن تجتازها لترد اتصالها بموضوع التحرر ممكنا.

فخرجت بفكرها من ذلك المحيط الضيق الذي تعيش فيه إلى محيط أوسع تبحث عن شيء ما" (14)- يؤكد ملفوظ الحالة الإنفصالي هنا انفصال الفاعل عن الموضوع، وبالتالي فإن التغيير يتطلب تحويلا اتصاليا يكون الانتقال فيه من وضعية انفصال إلى وضعية اتصال، يفسر الانتقال طبيعة الالتماس أو البحث

القائم على أساس التوتر بين الفاعل والموضوع، تظهر العلاقة بينها في إتصالها بالإستثمار الدلالي الخاص برغبة عائشة في البحث عن شيء، ما يخلصها من التناقضات التي تعاني منها في المحيط الضيق.

يتحدد إدماج فيئة المرسل والمرسل إليه بالنظر إلى الموضوع الذي يتموضع على محور الرغبة ويحتل في الوقت نفسه حيز محور التواصل.

يتجسد المرسل في التناقضات والظلم والبيئة المتحجرة التي احتوت طموحات عائشة ودفعتها لتتمرد على الوضع. إن اهتمامها بذاتها ومصيرها وإضطرابات النظام القيمي يجعل منها بطلة فردية لا جماعية تمثل مفهوما اجتماعيا سياسيا يسيطر عليه مفهوم البطل الفرد لا البطل الجماعة (15). "فتحصلت على عمل ... ثم وفقت للاهتداء إلى زوج"(16) تحتل عائشة في هذا الملفوظ القصصي وضعية المرسل إليه المستفيد تكرس المفهوم البطولي على المستوى الفردي،/العمل/و/الزوج/عنصران يؤكدان أقصى ما وصلت إليه عائشة.

لا يكتمل النموذج الفاعلي إلا بإدماج فئة المساعدين والمعارضين. يتميز المعارضون في هذه المقطوعة بالعنف ويحملون صورة الذئاب. يسود العلاقات القائمة بينهم وبين عائشة القهر والانتهاك. تتسع دائرتهم لتشمل ذويها والشاب المنتهك لعذريتها.

لا يظهر المساعد في هذه القصة في شكل مؤنس وانما في شكل، أحاديث تسمعها عائشة تكون بمثابة القوة المساعدة لها على تجاوز المحيط الوبوء وتحقيق مشروع التحرر. تكمن أهميتها في الفعل التحويلي الذي يحقق انتقال عائشة من حالة انفصال عن موضوع التحرر إلى حالة اتصال به. لقد خرجت من عالمي المحافظة والتهتك وتحولت إلى انسانة غنية متحررة من عقم التقاليد.

إذا استطاعت عائشة أن تخترق قانون المجتمع الريفي وممنوعاته، وتعرض نفسها للتجارب المأساوية المرة من أجل أن تعيش حرة، تظل قوانين المجتمع المسدود أقوى، ذلك أن النضال لا يمكن أن يكتب له النجاح التام إلا على المستوى الجماعي.

نعتبر بحثها الدائم عن القيم الإيجابية خرقا لقانون العائلة الريفية والنظام القيمي التقليدي ودعوة صريحة إلى الخروج من العالم المتخلف إلى العالم المتحضر. يستكمل هذا البحث أبعاده في اتصالها بالأحاديث السياسية رمز الثورة المنتظرة.

هـوامـش

(1)-احمد رضا حوحو، غادة أم القرى وقصص أخرى موفم للنشر 1989

(2)-3-4-5-ص 195، 196 انظر المصدر السابق قصة "عائشة"

(6)- راجع تحديد التحويل في :

-A.J.Greimas, J Courtes, semiotique, Dictionnaire raisonne de la theorie du langage, Hachette 1979

-Groupe d'entrevernes, Analyse semiotique des textes, presses universitaires de Lyon, 1980

(7)- القصة، ص197

(8)-أنظر تحديد الاستعمال في

-Joseph Courtes, Semiotique narrative et discersive Hachette, 1976

(9)-(10)،(11)،(12)،(13)،(14)، القصة ص، 198، 199، 197.

(15)- أنظر.

-G.Durand, les structures anthropologiques de l'imaginaire, Bordas, 1969



ديوان المطبوعات الجامعية والسباق

تقديم:

يمثل ديوان المطبوعات الجامعية المؤسسة الوحيدة في الجزائر التي تعمل على تلبية احتياجات الجامعيين من الكتب والدراسات العلمية، فهي تقوم بطبع كتب وكراريس باللغتين العربية والفرنسية، ويؤلفها في أغلب الأحيان أساتذة الجامعة تبعا لإختصاصاتهم وللبرامج المقررة في مختلف فروع الجامعة. كما تقوم المؤسسة بطبع الكتب المترجمة. إلى جانب ذلك تتمتع المؤسسة بحق توزيع حصة من الكتب الأجنبية المستوردة التي لها علاقة بالمقررات الجامعية. كما لها اتفاقات تعاون مشترك في ميداني الطبع والنشر مع بعض المؤسسات الأجنبية.

سوف نحاول في هذا العرض التقييمي أن نلقي نظرة على ما أصدرته المؤسسة المذكورة خلال سنة 1989 من مطبوعات، سواء كانت على شكل كراريس أو كتب. ويجدر بنا أن نشير منذ البداية إلى أن الديوان اعتنى في سنة 1989 بصفة خاصة بطبع وتوزيع الكتب والكراريس المتعلقة ببرنامج العلوم والتكنولوجيا لمستويات السنة الأولى جامعي بصفة خاصة، حسب برنامج وضع استجابة لما كان قد تقرر سنة 1988 في وزارة التعليم العالي من تعريب فروع العلوم والتكنولوجيا بالجامعة الجزائرية، وهو الأمر الذي أثر فيما يبدو على حصة مؤلفات العلوم الإنسانية الصادرة في سنة 1989، بحيث انخفض عددها كما سنرى فيما بعد.

نظرة إحصائية:

أصدر ديوان المطبوعات الجامعية حوالي 169 مطبوعة، منها (107) باللغة الفرنسية. وهي

العلوم الإنسان:

الإختصاصات	بالعربية	بالفرنسية
-الدراسات الأدبية	3	3
- " اللغوية	-	1
- " الاجتماعية	4	-
-- " النفسية	-	-



- • التاريخية	1	-
- • الاقتصادية	6	1
- • السياسية	-	-
- • القانونية	7	-
- دراسات في الشريعة الاسلامية	2	-
- • العلوم الإدارية	1	-
- • الثقافة العامة	2	2
المجموع	26	8
المجموع العام	34	

العلوم باللغة العربية

الاختصاص	العدد
الكيمياء	16

الاختصاص	
-الفيزياء	4
-الكهرباء	4
-الترمود يناميك	4
-الميكانيك	11
-الرياضيات والهندسة	25
-علم النبات	10
-اختصاصات أخرى	6
المجموع	80

العلوم باللغة الفرنسية:

عدد المطبوعات في مختلف الاختصاصات: 54

-المجموع العام لعدد المطبوعات العلمية باللغتين: 134

قراءة أولية للإحصائيات:

من خلال الأرقام المقدمة نسجل انخفاض عدد الدراسات في ميدان العلوم الإنسانية بصفة عامة، وإذا ما وضعنا في اعتبارنا أن جميع فروع العلوم الإنسانية تستخدم اللغة العربية في التعليم الجامعي كلغة أساسية، يتضح النقص الفادح في ميدان الكتاب الجامعي باللغة العربية، خاصة وان الكتب المستوردة قد تضاءلت كميتها بصفة ملحوظة. وإذا ما أضفنا إلى ذلك ندرة المجلات المتخصصة، وانعدامها في بعض الاختصاصات، وخلو سوق المطبوعات المستوردة منها، لا يبقى أمامنا سوى أن ندق ناقوس الإنذار، ونؤكد ماتعانيه ميادين الكتاب العلمي المتخصص في العلوم الإنسانية من نقص فادح. وهو الأمر الذي يدفعنا إلى التساؤل: أليس بإمكان مؤسسة ديوان المطبوعات الجامعية أن تتعاون وتنسق عملها مع المؤسسات الجامعية ومراكز وحدات البحث العلمي، من أجل العمل على سد النقص الموجود عن طريق طبع الأبحاث التي تنجز من طرف المعاهد كأبحاث

الملتقيات مثلا، وما تقوم به حلقات البحث ومراكزه، وكذلك إيجاد صيغة للاتصال بالأساتذة والباحثين وتحفيزهم على تقديم ما يزال في الأدراج من رسائل ومذكرات ودروس، ومساعدة الأفراد وهيئات المدرسين على طبع المجلات المتخصصة وتوسيع الاعتماد على الترجمة، خاصة بالنسبة للكتب الصادرة بالفرنسية عن الديوان. كما يمكن إعادة استنساخ الكتب الجديدة التي لها قيمة خاصة وتتصل بالمقررات الجامعية، وتكون قد صدرت في الخارج، وكذلك طبع كتب التراث التي لها قيمة علمية ودراسية.

لا بد أن نشير أيضا إلى أن ما سقناه من ملاحظات ومقترحات حول طبع الكتاب الجامعي، لا يرتبط بإمكانيات ديوان المطبوعات الجامعية وحدها، إنما هو مشروط كذلك بتحسين الوضعية العامة للجامعة الجزائرية وبتنظيم ميدان البحث العلمي فيها. في سياق تعليقنا على ما تم طبعه في سنة (89) يثير اعتناء الديوان في هذه السنة بالكتاب العلمي باللغة العربية بعض التساؤلات في أذهاننا منها:

–هل سيظل دائما الاعتناء باختصاص معين مرهونا بإهمال اختصاص آخر ؟ ! مثلما حدث هذه السنة عندما تقلص عدد المطبوعات في ميدان العلوم الإنسانية–

–لقد كانت عناية الديوان بالكتاب العلمي باللغة العربية استجابة لمشروع تعريب فروع العلوم والتكنولوجيا بالجامعة، وهو المشروع الذي لم ينفذ حسب علمنا. ما هو أفق هذه التجربة في تكوين مكتبة علمية باللغة العربية ؟! هل سيتم ترشيدها واستكمالها في السنوات القادمة ؟! أم هي معرضة للإجهاض والتراجع ؟....

يمكن القول بأن منشورات ديوان المطبوعات الجامعية لهذه السنة تعكس في الحقيقة الوضع التعليمي والثقافي العام للمؤسسة الرسمية، ومن أوجه هذا الانعكاس:

–تهميش العلوم الإنسانية، وقلة العناية بها،

–قلة مردودية البحث العلمي.

–التردد والارتجال في تنفيذ خطة التعريب.

–الإمكانيات المالية المحدودة التي تتمتع بها المؤسسة الثقافية بالقياس إلى الدور المنوط بها. هذا الدور الذي يتزايد كل سنة، بينما تبقى الإمكانيات كما كانت إن لم تتناقص.

–قلة الاستفادة من الإمكانيات والكفاءات البشرية المتوفرة حاليا، بسبب غياب الإطار التنظيمي لهذا الكفاءات.

–عدم ارتقاء ما توفره المؤسسة من خدمات إلى مستوى الاحتياجات الحقيقية التي تتزايد كل سنة كما وكيفا.

–الوقوع تحت طائلة الضائقة المالية الناتجة عن الأزمة الاقتصادية، مما يهدد بتناقص التغطية المالية التي توفرها الدولة لمثل هذه المؤسسات، وهو أمر قد يدفع بها إلى مراعاة الجانب التجاري المحض الذي قد يكون على حساب احتياجات الطلبة والأساتذة من مطبوعات.

عرض موجز لمضمون عينات من المطبوعات الجامعية:

سوف نحاول في عرضنا التالي تقديم فكرة عن مضمون الدراسات الأدبية الصادرة عن ديوان المطبوعات الجامعية، مرفوقا بملاحظات حول قيمتها وعلاقتها بالاحتياجات الحالية للمعنيين بالدراسات الأدبية.

.تطور الشعر الجزائري منذ سنة 1945 حتى سنة 1980، تأليف: الوناس شعباني.

الكتاب عبارة عن رسالة ماجستير، يتناول تطور الشعر الجزائري باللغة العربية منذ نهاية الحرب العالمية الثانية حتى نهاية السبعينات، وهو معالجة ذات طابع تاريخي، تقوم باستعراض المضامين الشعرية المصنفة حسب الموضوعات. وقد أخذت الإستشهادات الشعرية حيزا يقارب نصف الكتاب. كما أن عرض المضامين وقف عند حدود نثر المعاني المباشرة الواردة في القصائد والمقاطع المستشهد بها. خصص صاحب الكتاب (37) صفحة من بين 220 صفحة للدراسة الفنية، وهي بدورها تتناول المضامين أكثر مما تعالج الظاهرة الجمالية. إن هذا الكتاب بصفة عامة لا يضيف جديدا عما قيل سابقا عن الشعر الجزائري الحديث، خاصة وأن نفس الموضوع تقريبا قد عولج بشكل أكثر عمقا من طرف «محمد ناصر» في رسالة دكتراه مطبوعة. يخلو الكتاب الذي نحن بصدد عرضه من أية رؤية منهجية تعالج الظاهرة الشعرية في ذاتها أو في علاقتها بشروط انتاجها وتلقيها.

شرح الكافية البديعية، تأليف صفي الدين الحلي، تحقيق الدكتور نسيب نشاوي.

وهو من كتب التراث، يعود تأليفه إلى القرن الثامن الهجري، يحتوي على تصنيف محكم للفنون البديعية وتعريفاتها، كما يعرض مجموعة كبيرة من الشواهد الشعرية والقرآنية. يشخص هذا الكتاب مرحلة اتجاه البلاغة العربية إلى التقعيد الصارم والمعيارية، وهو الأمر الذي جعلها فيما بعد تصبح مجرد قوالب جامدة فتفقد بذلك حرارة ملامستها الإمكانات النص الأدبي اللامحدودة. يمكن أن يكون نشر الكتاب مفيدا لدارسي اللغة والأدب العربية لو يقوم ديوان المطبوعات الجامعية بإعادة نشر المؤلفات التراثية المتعلقة بنفس الموضوع، خاصة منها تلك التي ظهرت في القرون: الثالث والرابع والخامس والسادس والسابع، فترة ازدهار البحث النقدي والبلاغي وانفتاحه على مكونات الخلق الأدبي.

وضع ثبت سيرة بني هلال، تأليف الدكتورة روزلين ليلى قريش.

يندرج هذا المصنف العلمي ضمن قائمة الأعمال الأساسية التي تهيئ قاعدة متينة لدراسة التراث الشعبي العربي والعالمي مثل فهرست أنتي آرني وطومسون للحكاية الشعبية العالمية، و"أغراض وحواجز ألف ليلة وليلة" لإيليسيف نيكيتا و "مورفولوجية الحكاية الخرافية" لفلاديمير بروب، عالجت ليلى قريش مادة السيرة الهلالية، وهي مادة تم تناقلها شفاهيا كتواقع تدوينها عبر امتدادات زمنية ومكانية شاسعة، تغطي حوالي عشر قرون من الزمن ومساحة العالم العربي من شرقه إلى غربه. إنها التاريخ الملحمي للجماعة البشرية التي شكلت اللحمة التي ربطت فيما بين مختلف العناصر السكانية للوطن العربي على اختلاف انتماءاتهم العرقية. قامت الباحثة بوضع ثبوت(فهارس) لأغراض

والحوافزوالصفات المميزة للشخصيات كما أثبتت ترسيمات الانتقالات المكانية، وشجرة النسب لشخصيات كل جزء من أجزاء السيرة،بعد أن قامت بالتعريف بمختلف المخطوطات التي دونت فيها مواد السيرة. لا شك أن هذا العمل الدقيق المبني على التوثيق الجيد والتصنيف العلمي المدعوم بحسن التقدير سوف يكون مرتكزا لأبحاث دارسي السيرة الهلالية في المستقبل، كما تمكن أن يكون نموذجا يحتذى به في فهرسة التراث القصصي الجزائري والعربي.

إشكالية الكتابة في الإنتاج الروائي لمحمد ديب-تأليف: بايدة شيخي.

تعالج الباحثة في هذا الكتاب مسار فعل الكتابة عند "**محمد ديب**" وتحولاته وتشكله كظاهرة اجتماعية ثقافية. يمثل "**الواقعي**" البعد الأساسي الذي تقاس على أساسه درجة عدول الكتابة باعتبارها ممارسة تخييلية تحيل على الواقع الاجتماعي والثقافي والسياسي للمجتمع الجزائري خلال الخمسينات والستينات، تمثلت نقاط الرصد التي اعتمدتها الدارسة في تشخيص الدرجات القصوى للتحول في ثلاث محطات تاريخية هي منتصف الخمسينات وبداية الستينات ومنتصف الستينات، وراوحت بين ثلاثة محاور في رصيدها لمسار التطور: المحور الزمني والمحور الأيديولوجي والمحور الشكلي. سارت خطة البحث بهدي منظور قياس درجة كثافة التجسيدات الرمزية والعجائبية في كتابات **محمد ديب**. هذه التجسيدات التي مرت بمراحل ثلاثة: التكوين الجنيني داخل أحشاد الواقعية، الولادة من خلال العدول النسبي عن الواقعية، ثم الانتقال بعد ذلك إلى الرمزية الصرفة التي تتكر إحالة عناصرها إلى ما هو خارج عنها.

عملت الباحثة على تحقيق منهجية تراعي التشكل البنوي الداخلي للنص من ناحية، وتولد النص عن البنى الاجتماعية التي أنتج النص في محيطها، ومن أجلها. كما أولت عناية كبيرة بعلاقة النص الأدبي المدروس بالنصوص الأدبية الأخرى المعاصرة له، وكذلك علاقته بالثقافة التي ظهر في نطاقها. وقد وفقت الباحثة إلى درجة كبيرة في القبض على ملامح الواقعية الأدبية، ساعدها على ذلك أن الإتجاه الواقعي في الرواية العالمية خضع للفحص المتأني من طرف عدد كبير من الباحثين، بحيث تم تشخيصه ومحاصرته من منظورات متعددة، أما معالجتها للمرحلة الرمزية فقد كشفت عن مثابرة كبيرة في ملامسة شعرية ديب. إلا أن ملامح هذا الاتجاه تظل مستعصية على القناعات النهائية، وتشعر النتائج الدارس -دائما- أن ماقام به ما هو سوى قراءة من بين قراءات متعددة يمكن أن ينفتح عليها الخطاب الأدبي.

فن البوقالة (مساهمة في معرفة تسلية تربوية وشعبية): يمثل هذا العمل تتويجا لاهتمام صاحب الكتاب بلعبة البوقالة الشعبية باعتبارها ممارسة فنية تعرفها بعض الأوساط النسوية في عدد من المدن الجزائرية، وتعتمد أساسا على انشاد الشعر. قام الكتاب بالتعريف العام بأصول شعر البوقالة وبظروف أدائه، كما عرض لمختلف الجهود السابقة التي قامت بجمعه وتقديمه وكذلك لآراء المطروحة حول وظيفته وقيمته. كما يقدم الكتاب مادة ثرية يمكن أن تعين الدارسين في المستقبل على استكشاف الخصائص الشعرية لشكل من أشكال الخطاب الشعبي ومدى تجسيده لمنطق التفكير والممارسة الجمالية في الثقافة الشعبية الجزائرية.

قراءة في كتاب:

الإلتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة

(في الفترة ما بين 1931/1976)

تأليف أحمد طالب

بقلم : محمد ساري- جامعة تيزي وزو

توطئة : لماذا تقييم كتاب واحد؟

لقد بحثنا عن منشورات ديوان المطبوعات الجامعية لسنة 1989، الاستاذ **عبد الحميد بورايو** وانا، فلم نجد إلا كتابين في الدراسة الادبية، بينما كانت المنشورات الاخرى كلها في مجال العلوم الاساسية والدقيقة تطبيقا لبرنامج الوزارة. الوصية في تعريب السنة الأولى للفروع العلمية لسنة 90/89 لهذا الغرض فلم ينشر من الدراسات في العلوم الإنسانية عامة والدراسات الادبية خاصة إلا القليل النادر.

فقد قام الأستاذ **عبد الحميد بورايو** بتقييم شامل بينما. فضلت أن أقرأ الكتاب المذكور قراءة منهجية، اكاديمية أقدمها في النقاط التالية :

1- لقد تناول صاحب الكتاب دراسة القصة القصيرة باللغتين العربية والفرنسية، عبر فترة طويلة نسبيا تتراوح ما بين 1931 إلى 1976، عثر عما يقارب عن الالف قصة لمائة كاتب. إن هذا الكم لا يمكن أن يدرس بدقة، بل لا يكون التناول إلا تناولا عاما، يعتمد على الدراسة التاريخية أكثر من الدراسة النقدية.

2-يقول الباحث في المقدمة أن منهجه *يقوم على الإستقراء والتحليل والتعليل من غير اهمال الحس التاريخي الإجتماعي، صانع عالم القصة*(1)

إنه، بهذا التعريف، لا يفرق بين المنهج كطريقة إجرائية التي تعتمد على ثلاث مراحل : **التحليل والتركيب والتقويم** أي النقد الداخلي ثم النقد الخارجي ثم إبداء الرأي التقويمي(2)، وبين المنهج كرؤية جمالية- أيديولوجية، المرتبطة بالخلفية او المعرفية التي ينطلق منها الناقد. وهي مناهج معروفة تحت مصطلحات متباينة مثل: المنهج النفسي والإجتماعي والتاريخي والبنيوي والاسطوري...

3-تناول في التمهيد مفهوم ظاهرة الإلتزام عند الماركسيين والوجوديين وبعض النقاد العرب المعاصرين. فاكتفى بعرض وجهات النظر المختلفة، لم يناقش هذه الاراء مناقشة علمية إلا ماشاء منها، ولم يبين نحو أي من تلك الاراء يميل، او ايها يفضل.

وفي هذه النقطة، ينبغي الإشارة إلى انه تجاوز ظاهرة الإلتزام إلى ظاهرة أعم واشمل، هي علاقة الادب بالمجتمع عند كل من **لوكاتش وغولدمان** واسكاربيت.

إنه تناول كتب **لوكاتش** المترجمة إلى العربية والتي تتحدث عن معنى الواقعية وكيف تجسدت في الروائع الادبية. إن لوكاتش حاول التنظير للواقعية بصفة عامة وللرواية بصفة خاصة في مرحلتين متباينتين من حياته.

أ- المرحلة الهيغلية التي امتدت إلى غاية 1921 أي قبل تاليف كتاب **الوعي والصراع الطبقي** في سنة 1923.

ب-المرحلة الماركسية بتقلباتها المتعددة، إلى سنة 1971، سنة وفاته.

والفترة الوحيدة التي تكلم فيها عن الإلتزام بقضايا العمال وعلاقة هذا الإلتزام بجمالي النص هي الفترة التي قضاها في المانيا بين سنة 1931/1932، ومناقشاته المعروفة بحوار **لوكاتش- بريخت**، حيث تحدث عن الروائي **ويلي برودل**، ورواياته الحمراء، الموجهة للعمال، ولاحظ أن هذه الروايات، في شكلها، لا تختلف عن التقارير الحزبية والنقابية التي تدافع عن حقوق العمال (3).

اما **لوسيان غولدمان**، فإنه لم يتناول ظاهرة الإلتزام، بل تحدث عن العلاقة شبه الحتمية، غير الواعية بين البنية الادبية والبنية الإقتصادية، حيث يقول بأن العلاقة الاساسية بين الحياة الإجتماعية والإبداع الادبي، لا تهم هذين الطرفين من الواقع الإنساني بل تبحث عن البنى الذهنية، وتعكس هذه

البنى الذهنية الواقع التجريبي إلى عالم خيالي، في صورة الشعور واللاشعور، ويختلف مفهوم هذين المصطلحين عن المفهوم **الفرويدي** الذي يشترط عملية الكبت، بل تشبه عمليات اللاشعور إلى حدّ ما العمليات التي تسيّر وظيفة البنى العضلية والعصبية، التي تكون الطبائع الخاصة لحركتنا وتصرفاتنا دون أن تكون شعورية ولا مكبوتة.(4)

وحاول **غولدمان** استخدام هذه النظرية في دراسة العلاقة بين بنية **دون كيشوت** وبنية الإقتصاد الموجهة للسوق، في العلاقة بين بنية الرواية الجديدة الفرنسية وبين بنية المجتمع الإقتصادي المعاصر(5).

ونقول أخيرا إن روبيرت اسكاربيت بعيدٌ كل البعد عن ظاهرة الإلتزام ونتساءل عن سبب إدراجه في هذا التمهيد النظري.

4-قسم دراسته إلى ثلاث مراحل أساسية :

1) المرحلة الأولى: حركة الإصلاح الإجتماعي (1931/1956)

2) المرحلة الثانية: قضايا النضال: (1956/1962)

3) قضايا الإستقلال (1962/1976)

وقد تطرق إلى كل الموضوعات الإجتماعية التي عالجتها هذه القصص : الأرض، الحرب، الإستعمار، المرأة، الهجرة، الفقر، الإقطاع، الإشتراكية...

ما يلفت الإنتباه هو أن الباحث لم يستخدم النظريات التي قدمها في التمهيد، في بحثه التطبيقي، بحيث يتساءل القارئ عن جدوى تقديمها إذا لم تفده في بقية دراساته حول مختلف القصص.

إن الدراسة التطبيقية هي دراسة تاريخية إجتماعية، وهي بعيدة كل البعد عن مفهوم الإلتزام، أي أن الكاتب يدافع بوعي شمولي عن قضية إجتماعية محددة، بدافع عقائدي أو أيديولوجي، ولم يتساءل الباحث ولو مرة واحدة أسئلة جوهرية مثل:

-هل اكتفى المبدع بمداخلات الواقع الإجتماعي فقط، أم أنه كتب القصة خصيصا ليدافع عن قضية بعينها؟ وعوض الدفاع عنها في مقالات سياسية، اختار الإبداع القصصي لأسباب أمنية أو جمالية أو أي سبب آخر، اقتنع به.

المراجع

1)- أحمد طالب : الإلتزام في القصة القصيرة الجزائرية المعاصرة. ديوان المطبوعات الجامعية. الجزائر 1989 ص.5

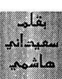
2)- خلدون الشمعة : الشمس والعنقاء. منشورات اتحاد الكتاب العرب. دمشق: 1974 ص. 14

Georges Lutracs et la litterature proletarienne Allemande par Claude(3 Prevest. in : Revue. EUROPE. No 575/576 Mars / Avril 1977 , page. 24 /38

4)- محمد ساري : البحث عن النقد الأدبي الجديد. دار الحداثة بيروت. 1984. ص 42/41

Lucien Goldman : pour une sociologie du roman. ed. Gallimard.-(5 1964

وقفة مع منشورات دار الشهاب



1-بعض الأرقام:

تم تأسيس دار الشهاب للطباعة والنشر في 1983، بعد أن كانت في السابق (أي منذ 1963). مطبعة عادية.

وتملك هذه الدار، في الوقت الحاضر، التجهيزات الحديثة الكاملة لمختلف عمليات الطباعة. ومعدل انتاجها السنوي في مجال الكتاب بمختلف أنواعه في هذه الفترة هو 150 عنوانا.

وقد ركزت في نشاطها على الكتاب الديني والكتاب المدرسي، ربما لمسايرة السوق.

حجم انتاج الشهاب في 1989 بلغ 168 عنوانا، بمعنى أنها حققت معدل 3,5 طبعات في الأسبوع بالنسبة للغتين العربية والفرنسية معا. وتدخل في هذا الرقم الملفات السابقة (أي الأعمال التي أعدت للسحب سابقا) مع العلم أن المؤلفات العربية هي الرقم الغالب.

وهذا الانتاج موزع كالآتي :

-عدد الناوين الدينية : 62

-عدد العناوين المدرسية : 58 (وفيها المطابقة للبرامج والعامة، كالقواعد والأناشيد والتربية الدينية والتمارين المصححة)

-عدد العناوين الأدبية : 15 (إذن أضعف نسبة).

ولا يوجد في هذه المجموعة غير 6 أعمال أبداعية فقط....

-الشعر : 3

-القصة : 2

-المسرح : 1

وتقتضي منا الأمانة التحفظ بخصوص تاريخ صدور عملين علي الأقل من هذه الأعمال التي ليس لنا الحق مع ذلك في عدم الأخذ بما أكده لنا ممثلو الدار المعنية في شأنها.

تتمثل الأعمال الابداعية المنتجة في 1989، حسب الشهاب، في الآتي :

-صفقة زلماط : قصة /عبد الحميد تابليت.

-التحديق من خارج الرقعة : مجموعة قصص قصيرة /حرزالله محمد الصالح.

-امرأة الأب : مسرحية /أحمد بن ذياب.

-زنابق الحصار : ديوان شعر/ أحمد شنة.

-مع الشهداء : ديوان شعر / أحمد الطيب معاش.

-المواهب الفطرية : ديوان شعر / سالم الشبوكي.

أما من ناحية الطباعة والاخراج، فيمكن تسجيل ما يلي :

-الورق ممتاز

-تصاميم الغلافات في الغالب لم تدرس وتخلو من الاناقة الجذابة والمغرية سواء من حيث الخطوط أو الرسومات.

-الكتب لا تحمل تاريخ صدورها، ولا تحمل سعر البيع.

-الأخطاء المطبعية موجودة في النصوص القصصية وقليلة في النصوص الأخرى.

والملاحظ، بالمناسبة، أن عدد المؤلفين الأجانب، الذين نشرت لهم الشهاب في 1989 بلغ 52 وعدد المؤلفين الجزائريين 37.

ومتوسط عدد النسخ المسحوبة من كل عنوان هو 10.000 نسخة.

وأغلب هذه الأعمال قديمة دخلت في التراث الانساني ولا يترتب على استغلالها تبعا لذلك أي التزام تجاري نحو أصحابها.

أما بالنسبة لغيرها من الأعمال، فإن المؤلف هو الذي يتحمل نفقات الطباعة ويتكفل بالتوزيع.

وتتعامل الشهاب، في الوقت الحالي، مع مؤسسات مماثلة في الجمهورية التونسية؛ المشـــاكل التي تشكو منها الشهاب، حسب ما قيل لنا، تتمثل بالدرجة الأولى في النقص الفادح في المواد الأولية المستوردة، وبالخصوص الورق والأفلام. فالكمية التي تتلقاها المؤسسة شهريا هي طن واحد من الورق مقابل 40 طنا هو حجم احتياجاتها الحقيقة. ومن جهة أخرى فإن احتياجاتها اليومية من الأفلام في المتوسط هي 200 فلم ولكنها لم تستفد في السنوات الثلاث الماضية سوى من فلم واحد فقط. ولكي تستمر في العمل فإنها تلجأ إلى السوق السوداء.

2-قراءة سريعة في منشورات الشهاب 1989

المنشورات المقصودة هنا هي بالطبع تلك المتعلقة بالقصة والمسرح، وليس الدراسات والنقد وغيرهما. لأن هذا ما يستنتج من الدعوة التي وجهت إلينا من الجمعية، ولأن التعليق على 1٪ عملا غير ممكن سواء بالنظر للمهلة التي أعطيت لنا لأجل أعداد العمل المطلوب أو بالنظر للإطار الذي يستعرض فيه ذلك العمل.

وبالنسبة للنصوص الخمسة المقيدة، أود لفت الانتباه للوقت الذي أخذته مني مهمة البحث عنها، بناء على قائمة استلمتها من الشهاب ثم اضطررت لمراجعتها بشأنها لكوني اكتشفت أن بعض ما جاء فيها قد نشر قبل 1989.

صفقة زلماط : رواية عبد الحميد تابليت- 109 ص.

فريد زلماط تاجر في الأربعين من عمره، يملك متجر أحذية في ساحة أودان ويملك المحل الواقع فوقه، في الطابق الأول، والمستغل من طرف ليلى فضل الله، المستأجرة، كصالون حلاقة نسائي.

يفكر زلماط في طرد ليلى فضل الله من المحل المذكور نظرا لقيمته التجارية ويطمع في استغلاله لنفسه، فيقترح على زوجته الاشراف عليه فتوافق، وتوافق أيضا والدته وشقيقته

العانس فيرفع من ليلى دعوى أمام المحكمة. ولكنه يخسرها في الحال ويصبح عرضة لسخرية الناس. وحتى الأصدقاء لا يقدمون إليه أي عون حقيقي، أما المحامي فيأخذ منه المبلغ المالي اللازم ويدير إليه ظهره.

يشعر زلماط بالمهانة والخزي ويقرر استئناف الدعوى، ثم فجأة يلجأ إلى استبدال قفل باب المحل موضوع النزاع. فتقتحم ليلى حانوته، أين يبيع الأحذية، وتشتمه فيدفعها بعنف وتسقط وتصاب. فيدخل بسبب ذلك السجن. ولا يلبث أن يكتشف أن زوجته تخونه في عرضه. فيطلقها، ثم أفرج عنه وعاد إلى بيته ذليلا محطما.

تتطور أحداث القصة أفقيا، وفق منطق الأشياء. وتخضع لوحدة الزمن التصاعدية كما تجد في السرد المحكم والمباشر استراحتها.

وقد وظف في القصة ضمير الغائب وكانت الرؤية من الخلف.

خطوط وظلال ملامح أبطال القصة لا تخلوا من بصمات ((المانوية، والبطل الرئيسي واهن القوى وتنتهي مغامرته بالفشل.

أما الحوار فتتخلله تعابير بالعربية الصرفة إلى جانب اللهجة العامية والعربية المبسطة القريبة من العامية.

-التحديق من خارج الرقعة- قصص- حرز الله محمد الصالح:

تضم المجموعة 12 أقصوصة، بعض هذه الأقاصيص لا يغطي أكثر من ثلثي الصفحة.

وهي مؤرخة ما بين سنة 1983 وسنة 1984.

تقع المجموعة في 68 صفحة. وتمثل ومضات حب وخوف وأمل وتمزق وتحدى. تحطم الحواجز البليدة في العملية الفنية وفي الانفعال ورد الفعل وتحطم حدود الأقاليم بلا حذر جبان ويعنف وتلقائية الفلاح الشاعر.

قلق وانزعاج وتوق وبحث مستمر عن الأفضل، وعن الانسانية والحرية. يتقاسم كل ذلك فنانون وبطالون وأبناء بررة!

الرقعة هي رقعة المؤامرة السياسية في الجزائر والوطن العربي ببلادتها وعقمها وزيفها أيضا. وعنوان المجموعة هو عنوان احدى القصص التي تتضمنها. والأسلوب جميل بالغ الايحاء، وقد وظفت فيه تعابير مستعارة لشعراء مثل حمري بحري وعبد الوهاب البياتي. وأخيرا فان المجموعة حبلى بالألم وبالأمل.

-امرأة الأب: مسرحية- أحمد بن ذياب:

مسرحية اجتماعية في أربعة فصول موضوعها ملخص في عنوانها. نشرت أول مرة في عام 1953. والطبعة الثانية منها هي هذه. ويبدو أنها شدت الانتباه في ذلك العهد. وقد ورد ذكرها في كتاب ((دراسة الأدب الجزائري الحديث» للدكتور سعد الله.

-زنابق الحصار: ديوان شعر- أحمد شنة

هذه المجموعة هي أول انتاج ينشر للشاعر الشاب أحمد شنة. وتضم المجموعة 19 قصيدة من الشعر العمودي، غطت 132 ص. يتراوح عدد أبياتها ما بين 10 و 16بيتا باستثناء ((صلاة الغربان» التي تتألف من 102 بيت. وهي في العمق طليعة الاختلاف.

يستنطق الشاعر في هذا الديوان أحداثا تاريخية وينفذ من خلالها إلى قضايا الأنظمة

العربية، والأصولية والمرأة، وفلسطين....

ومشكلة أحمد شنة ليست حسبما يبدو في التمرد على المقاييس الفنية المعهودة بقدر ما في رفض القيد الذي يحاصره في منطقة تحجر الفكر وتبلد الشعور. وربما اعتبر الشعر وسيلة لخدمة الموقف أولا...

لذلك فهو ثائر يروم الهدم من أجل البناء لكن على مستوى التصور والمواجهة قبل أي طرح آخر...

المواجهة، الموت، الحياة، الرقة، الصلابة، الأفاق، الثورة. كلها مفردات تتكرر وتعود بتلقائية كبيرة. وكلها أيضا مواضيع يتوغل فيها الشاعر عبر مجموعته.

الديوان كتبت عنه جريدة ((الشعب)) و((جريدة النصر)). وجاء في الموضوع الذي نشرته هذه الأخيرة: ((هذه المجموعة التي تحمل عنوان زنابق الحصار يظهر من خلال قراءتها الأولى أنها قصائد محاصرة وبالتالي مهربة...)).

كما كتبت عن الديوان كذلك أسبوعية ((الأوراس)) التي توزع في ولايات الشرق في عددها رقم 04 الصادرة في 1990/01/22.

مع الشهداء - ديوان شعر - أحمد الطيب معاش:

ينتمي السيد أحمد الطيب معاش لجيل ثورة نوفمبر، ووفي لثقافة جيله. لذلك كانت قصائده شعرا متينا ينبض بالوطنية وبالاعتزاز بالجزائر والعروبة وبشهداء ثورة الجزائر وفلسطين ومعظم أشعاره مزامنة للحدث، فيها رد الفعل المباشر، وفيها التقبل الشجاع للفاجعة. ولعل الشاعر متأثر بشعر المرحوم محمد العيد آل خليفة كثيرا.

تضم المجموعة (46) قصيدة متفاوتة الطول (من 10 أبيات إلى 57 بيتا) أطولها جميعا قصيدة "قالت فلسطين" أو "الرثاء الذاتي" المؤلفة من 120 بيتا.

والقصائد مقسمة إلى قسمين:

قسم 1 - شهداء الثورة الجزائرية وضحايا القمع الاستعماري.

قسم 2 - شهداء العروبة والاسلام وضحايا التصفيات الجسدية.

بعض القصائد، كتب في الجزائر وبعضها في جنيف بين 1981 و 1985.

نشرت أشعاره في عدة جرائد منها:

-البصائر (1953) في رثاء الشاعر أحمد زكي أبو شادي.

-جريدة العرب (غياب أحمد فوزي أو شمعة تحترق).

-الوطن العربي الصادرة بباريس (شهداء صبرا وشتيلا).

-جريدة الصباح التونسية 1975 (قتيل السراب).

كما ألقيت بعض قصائده في العديد من مدن الجزائر كبسكرة وقسنطينة وبوسعادة بمختلف المناسبات والتظاهرات الأدبية. وقد أرفقت جل القصائد بصورة شخصية للشهداء أو لمناطق معينة أو وثائق وجرائد. كما أرخ لها أو أشير للمناسبة التي استوحاها منها الشارع

المواهب الطرية للأشعار الشعبية: الشبوكي سالم.

يضم هذا الكتاب، الذي جاء ليدعم المجهود المبذول على مستوى دار الشهاب لجمع

التراث الشعبي، مجموعة من قصائد الشعر الملحون (12 قصيدة) والفصيح كذلك (09 قصائد) للشاعر سالم الشبوكي، مكتوبة بخط اليد.

والشاعر لم يكتف بجمع هذه المقطوعات وارسالها إلى المطبعة بل قدم لها وروى المناسبات التي قيلت فيها.

ومن المواضيع التي تناولتها هذه الأشعار : الجفاف، التنقل على ظهر الجمل، السواح، السكران، ذكرى نوفمبر، عيسى الجرموني، معركة جبل الجرف، البلديات، لؤم المحامين الخ....

وتعتبر هذه المجموعة من القصائد وثيقة صادقة ومخلصة في وصف واقع وعناء وانشغالات المجتمع في القاعدة الشعبية، التي قلما كان يسمع صوتها.

وقد أكد الشاعر في كتابه أن (....الشعر الشعبي لا زال ولم يزل يصارع البقاء وينازع عوامل التخلف والجمود(...).

الشاعر هو سالم بن محمد الشبايكي، من مواليد 1925/07/01 بدوار ثليجان، دائرة الشريعة (ولاية تبسة) واحد طلبة الزيتونة الذين حالت الحرب العالمية الثانية دون اتمامهم الدراسة، وقد كان من المنخرطين في سلك التعليم بجمعية العلماء وكان من مناضلي "حركة حزب الشعب".

عناوين أخـــــرى:

من العناوين الأخرى المغرية، ذات العلاقة بالثقافة والأدب والفكر التي صدرت عن الشهاب في 1989 (ودائما حسب القائمة المستلمة من مصالحها). نذكر :

-أوراق في النقد الأدبي، تأليف السيد ابراهيم رماني.

-ما يحتاج إليه الكاتب، للدكتور عبد الباقي الخزرجي، أستاذ اللغويات في جامعة باتنة.

-نظرات في الثقافة الإسلامية، تأليف عز الدين الخطيب التميمي.

-الثقافة ومآسي رجالها، للدكتور محمد عبد الكريم الجزائري.

-لغة كل أمة روح ثقافتها، للدكتور محمد عبد الكريم الجزائري كذلك.

وأخيرا، فإن لكل عمل فني ما خفى وما ظهر، ولكل عمل فني شكل وروح. وبديهي أن السر في الفن أنه لا يفسر ولا يشرح، ولو حصل ذلك فإنه ينتهي ولا يبقى فنا. ولكنه في المقابل يصدمنا ويهزنا ويشدنا ويثير حيرتنا وتساؤلنا. وعليه، فإن هذه «الأطلال» هي قراءة سريعة فيما ظهر وليس فيما خفى من تلك الأعمال.

باتنة1990


حيزية
شعر
عز الدين
المناصرة
عاشقة
من رذاذ الواحات



أحسد الواحة الدموية هذا المساءْ

أحسد الأصدقاء

أحسد التفرج والطاولات العتاق الإماءْ

الأكف التي صفّقت راعفة

القوارير أحسدها

والخلاخيل ذاهبة آيبةْ

أحسد العاصفةْ

في خبايا الفضاءْ

أحسد الحمر منسابة وعراجينها في ارتخاء

وابن قيطون أحسده عاشقا

طاف في زرعها

وسطيف حقول الشعير الأعالي ،

ينابيعها

أحسد الخشب الصدفي الذي لامسته أصابعها

« سيدي خالداً » عربا وخياما ونخلا ، هوىً

أحسد الأشقياء

أحسد الجبلين .. ظعائنها شقت القنطرة

أحسد الشعراء الرواة الذين رأوها

على هودج الكهرباء

أحسد التمر في « بسكرةْ »

الجفاف الذي جف حزنا عليها

مضى سابحا في الغدير

أحسد الملح يقصف أعلى الهروج

أحسد القيظ والزمهرير

أحسد الخيل : أعرافها وحوافرها والسروجْ

أحسد القهوة البربرية تسكبها

في دمي طفلةٌ ذاتُ ردفٍ غنوجْ

أحسد الغابة المطرةْ

الصقائر أحسدها ومروج السنابلِ

وابنَ السبيلْ
رآها مع الفجر ترعى الندى مع الحقولْ
أحسد الشمألَ الناعمَ البليلْ
الغرانيقَ أحسدها والبطاريق ثم الحمامْ
الوصيفات أحسدهن إذا
ما رنَونَ عليها السلامْ
أحسد النجمَ حين غفى هائماً
فوقَ معصَمِها ثم نامْ
أحسد الكوكبين اللذين أماطا اللثامْ
أحسد الليل فوق زنود الرخامْ
أحسد الزنبق الوثنيَّ وسرب القطا
ثم سرب العصافير، جيشَ اليمامْ
أحسد امرأةً من رذاذ النخيلْ
أحسد امرأةً من شُعاعْ
أحسد امرأةً من نبيذ الرُعاعْ
أحسد القدرَ والنارَ والزنجبيلْ
رغم أني نسيتُ الضلوعْ
على مفرق الدرب في جبلٍ في الخليلْ
أحسد العنب الهربري العتيّ
صار على شفتيها غمامْ
أحسد القمعَ المجريَّ وأهدابها الشاردات
ندىً في التلاعْ
أحسد التلجَ بين يديها بقول العِظاتْ
أحسد الفحمَ من حطب وشواء الغزالْ
أحسد النولَ والناسجاتْ
والجبينَ الذي يتعالى عليه الهلالْ
والغيرات ضحىً وعصراً على تلّةٍ في الفلاة
أحسد الدمعة النافرة
آه يا امرأةً من رذاذ السماءْ

آه يا شجر الغابة الماطرة
أحسد الرملَ والدودَ في المقبرة
أحسد الشمع في كفيها ثم حناءها في اليدين
أحسد المرجَ يعلو صهيل الفرس
أحسد التوت في الصدر والفجر في الثغر
والموج في القمتين
أحسد الجذع : زيتونة مرجحت ساعدين
أحسد النبع مركز عشب القبيلة خلف الأفق
أحسدُ القرّةَ الملزونَ وخلخالها الدموي
وما بين بين
أحسد الورك من عنبٍ... وله مفترق
أحسد الحدّ في صحنه
عُلقت غمزةٌ من لجين
أحسد السدرة المنتهى... والألق
غابةَ الصابرين الصدود
أحسد الرقمتين
ورأسها الذي فاق كل الحدود



راحةً للمطرْ
عرّجتْ صوبها الفارسةْ
حيث كان دمٌ ينتظر
أحمر الشفتينِ بلونِ القمر
عندما كان يلعب في القفر بين الرعاة
كان يرقُب غَدْرَ الرمالِ النقيةِ هذا القمر
كان يرسم تشكيلةً من خطوطٍ على الرملِ
دون أثرْ
للأفاعي وقيل : ثنارُ فُتات القبيلةِ

في المنحدر
تسلّل عاشقها كالرذاذ الربيعيّ بين المروجْ
رأى كومةً من عقيقٍ قِلادتها
ورأى خطأً في عيون السوادْ
يا ملفّعةَ الفجرِ إن الهوى الهمجيّ
هوى الأرجُوان
ورأى دُميةً في ثياب الحدادْ
كان متّفقاً أن تبادرَ بنشيدْ
فلم تستطعْ واعتراها الذهولْ
ورأى الظلّ في الماء مثلَ الذبول
يتباطأ نرجسةً دامية
تتناثر في الماء رائحةُ الشكّ والحسرةِ الآتية
فأطلق طلقته الواحدة
في جبين الندى وغزال الحقول
غير أن حديثَ الرواةِ يطولْ.
لو رأيتم مع الفجر فارسةً
تشعل النارَ في الفجرِ غامضةً تنتظر
ما الذي يجعل الفارسَ المنتظر
لا يقاتل عن موعد قرب ذاك الحجرْ.
أُذكروا رهبة القتْل بين النخيلْ
أُنظروا أرجوان القتيلة لمّا يكنْ
مثل أي قتيل
العراجين خافتْ وثارت مدامعها
قرب ماء السماءْ
سمع النبعُ فجْراً مع العُشْب قبل
خروج الرعاة
من مغائرهم في السهولْ
صرخةً واحدة
لعاشقةٍ مرّغت بالدماءْ



هدأت غضبة الريح في موقد النار
وانطفأت دفعة واحدة
إنني واثق أن حنّاءها في الربيع
ولم يلتفع بجهنم بارودةٍ من حديد
إنني واثق أنه للم الوحشة الواجفة
بعد عشرين عاماً، بكى من جديد:
موجز ورهيف أساي
جمرة البدو أنتِ فمن أين جئتِ
تلوبين مختالةً في قميص
موجز ورهيف أساي
حفلةٌ في تلمسان أنتِ
موشحةٌ بأغاني مساء الخميس
موجز ورهيف أساي
قطعة من سماء
أرجوانية علقت ليلة الجزرة
بجناحٍ على الثلج في جرجرة
موجز ورهيف أساي
نقطةٌ من بياض مساي
نخلةٌ في أعالي الجبال تطل على العاصمة
أو كأنكِ جئتِ إلى غابةٍ
بين «جيجل» و «القل»،
عند مسيل المياه
ربما خيمةٌ من رذاذ السهر
تسللي كرماً، فعل غاب عنك الدليل
قبل ذاك الوصول إلى البحر أو بعده بقليل
أو كأنكِ جئتِ من البحر دون مواربةٍ
من صخور الجزر
لفحتكِ الرياح، ركضت إلى الغار
كانت ضفائركِ السود ملساء مثل ليالي السمر

وأنا غارقٌ في دم الأرجوانْ
قالت النرجسة:
أيشبهني أحدٌ في صفاء الدموعْ
أيشبهني أحد في الكتابة أو في الحنينْ
أيشبهني أحد في التجاعيد والهمِّ فوق الجبينْ
أيشبهني أحد في الندى مثل رمانة طازجةْ
في دماء الوريدْ
أيشبهني شعراء التماثيلِ أشعارهمْ
من قديم
وابن تيطونَ غازلها من بعيدْ
وبعضَ الرسائل تُتركُ مجهولةً في الصقيعْ
على باب خيمتها عَبْر ساعي البريدْ
وتُهملُ ملفوفةً بوَتَدْ
إنني وائقٌ أنها لا تفكُّ الخطوطَ
ولم تَتَنكّش لحظة بحرير رسائله والخيوطْ
رُبما قيل إني أَغارُ وفي القلبِ مني حسد.
أيشبهني أحدٌ: كنت غازلتها في الطريق
وندهت غمومَ البلدْ
إلى ساحةٍ وتَلَفَّتُ
وهمْ ينظرون
النقوشُ التي حُفِرتْ في الطّسيلي رأتني
رأتني جموع الرُّعاة
أمَصّصها قطعة قطعةً ورأتني الشباهْ
وطار الحمام على ساعديها ارتمى
زرقةً واخضِراراً وما قال: آهْ
راجلاً كان هذا الحمامْ
وهواي الذي في الضلوعِ هواهْ
إذن يا ابن قيطون هات قصيدتك النائمة
تعال إلى منبرٍ قبل بدأ الصلاة



ليحكم بيني وبينك جمعٌ من الشعراء الكرام
ورهطُ رواةٍ
وإن لم تشئ فالقضاة

* * *

القتيلة زيتونةٌ
أم رماح القابر قد غُرست في السؤالْ
القتيلةُ رملٌ على البحر
أم ذهبُ الأضرحة
ليس نسمعُ غيرَ صدى النائحة
أو كأني رأيتكِ من قبلُ يارعبةً جامحة
ربما في سفوح الجبال
وأنا والي أن هذا الرذاذ له صلة بالرمال
غيرَ أن الدليل الذي كان بين يديّ اختفى
مثل برقٍ وظل السؤال
فلنقل: عاشقةٌ
في ليالي الصبيب
ولنقل : عندليب
ولنقل حين أغوتْ... غوت في اللهيبْ
ولنقل: ساحرة
ولنقل سحرت خلف أحجار وادي الرمالْ
ولنقل- فرضا- إنها امرأةٌ حائرة
ولنقل: عاشقٌ مرّ قرب الخيامْ
ولنقل -صدفةً- زحلقتْ رجله في الغرامْ
ولنقل إنها نجمةٌ في السماء واضحة
إنني عاشقٌ جرّب الذبحَ والذبحة
ولنقل - مهرةٌ جامحة
سئمتْ برد فرشتها
وتسلل ينبوعها دافئا في الظلامْ



ولنقل - وردةً عطشتْ

فرواها التخيل... وخافْ

ولنقل- إنها تربة شققتها ليالي الجفافْ

ولنقل- للعمرا نارهم

حول تلك الضفافْ

ونسوا جمرةً علقت في ذوائبها البائنة

ولنقل -مثلا- إنها امرأةٌ خائنة

طارحتني الغرامْ

عندما كان عاشقها في الصلاةْ

وابن قيطون كان يدبج بعض رسائله

في الخفاءْ

ما الذي يزعج الشعراءْ

ما الذي يزعج بعض الرواةْ

إذا كانت امرأةٌ خائنةْ.

قد يضيع كلام الرواة سدى

بعد تدجينه في المقرر في الجامعات

أو إعادة إنتاجه باختصار

في اللحان التي نفّحت [illegible] المدرسة.

ربما لم تخلق من دم. إنما نرجسة

ساقت حول مرآتها

وراهن ما عشقت أحدا

إنما عشقت [illegible]

[illegible] ولاد جلا في [illegible].

[illegible]:

[illegible]:

إنني أحسد الغابة الآخرة

أحسد النسر في جرجرةْ

أحسد النمر في بسكرةْ

أحسد الرمل والدود والعشب في المقبرةْ.

قسنطينة أكتوبر 1986

لغات للمنفى

شعر

الطيب طواهرية

كانت تفتح نافذةً في صمت العمر وتقرأ.. وهو يراقبها..
كانت تقرأ وهو يسير بطيئا نحو يديها..
كانت تقرأ حين تمدّدَ في نبض يديها.. ارتعدت..
رفعت عينيها فرأته بعيدا..
آهٍ.. لم تره.. كان بعيدا

•••

كان يفتش عن مرآةٍ يتهالك تعبا فيها..
فتش أكثرَ من ثانيةٍ.. ثانيتين..
ولم يجد المرآة
أكثر من يومٍ.. يومين
ولم يجد المرآة
أكثر من سنةٍ.. سنتين..
وأكثر من كل الأعمارِ..
ولم يجد المرآة
أشعل تبغ حواجزه..
أشعل بعضا من صمت الأحزان لديه..
قرأ الصمت..
ولما أيقن أن نهايته واحدة
عاد الى جدران بدايته..
ومضى..

•••

كانت ترمي كلمات المنفى في كل مكانٍ وهي تضم
اليها خبز الموت رغيفا.. فرغيفا..
كانت تنبت منها أعشاب صفراء..
كغبار الوقت القادم من صحراء أناملها..

نظرتْ من ثقب الصمتِ إلى عينيها .. وبكتْ

كانت تبكي.. وهي ترى شوكَ الرمل يحاصرها.

***

كان يتابع رحلته في منفى الكلماتْ..

شيء ما كان يقرّبه من موجة أحزان الفقراء..

حين رأى بدء سواعدهم أمعن في السيرِ..

ولكنّ الموجة كانتْ قد سبقته إلى الرمل..

فتاهْ.

فتش عن بسمته بين الأحجارْ

فتش عن رغبته تحت الأحجارْ

فتش حتى أثقل صمتُ الأحجار شواطئَه..

وغريبا.. فغريبا..

عاد إلى جدران بدايته..

ومضى...

***

كانت تحمل في كفّيها بعضا من رمل الوقتِ..

وتنثره في شدة هذي الأحزانْ..

ثم تمزق غيم الوحشة في شفتيها..

وتغني..!

كانت - وهي تغني- تتهجى شفتيه الذابلتين...

فيرمقها بالصمتِ..

تسير..

يحاصرها..

وتسير.. يكسّر كلّ الأغلالْ!

ما أتمسه.. تخلقُ أغلالاً أخرى في شاطئ، عمرة
ما أتمسه.. يخلقُ أغلالا أخرى في وهج ظفائرها..

ويغيبُ!!

تركض في سمت حواجزها
تركض أكثر في رمل العمر..

وتسقط!

•••

كانت تأتي لنوافذ كفيها شجرا يتواصل شجراً..
يتعانق أحلاما أخرى في صيف الكلمات...
كانتْ .. وترا ولغاتْ..
تتجاذب أطراف أناملها سرّاً..
ترمي شفتيها مطراً يتحاور مطراً في وجع الرعشات..
سألتها الريحُ شجونا أخرى..
وجعاً آخر..
غابت حجرا يتدحرج حجراً..
واشتعلت!

كانت تبكي!
سألتها كل شوارع هذا البدء..
انتظرتْ شيئا ما يتحدّرُ رملاً في لون شواطئها
وانكسرت

كانت تبكي..
وهو يعيد اليها الأسماء!

•••

كان وحيدا.. يتأبّط وحدته..ويسافر نحو الشرفات.

يترجع حلم بدايته للذكرى...
يتواصل وجها آخر للريح تعانقه..
ويصير،
شيئا ما يتعدد خطوته..
ويصير..

شجراً للبحرِ،
جنونا للغيم يحدده..
ويصير
أركاراً لمصافير الموت..
سهولا للرمل يحاصره..
ويصير..
يتباعد أكثر في رجفة كفيه،
يضم أصابعة للمنفى يؤويه...
ويشتم روائح أحزانه...

كان وحيداً،
لا شيء يرافق وحدته..
والبحر بعيد...
قال: بعيد..!!
وارتجَّ بصمت الأرض..
اجترّ مواجعَهُ..
وتناسى صوتا للكلمات!!

•••

كانت تلبس أشجارَ البر القادم من نهديها
وتغني لبقايا الريح تهز شراطيها..

وتغيب..

كانت تتعرّى من زبد البحر،

وغيم الأرضِ،

وتفتح موج الأبعاد،

تغيب!

كانت أكبر من كل الأشياء،

وأصغر من غصن الموتِ بكفيّها،

كانت تقرأ سفر الأعماقِ بزلتيةِ ريحَ الصبواتْ،

حجر الأعماقِ،

مؤاتيةٌ رجّتها،

وتغيب!!

ما أكبرَها في لَجةِ أبعادِ أنامِلِها،

ما أصغرها في الرمل يحاصرُها،

ما أكثر أحزانَ الغيم الطالع من شفتيها،

سارحةٌ في بدء لفافة الأرض،

ارتدّتْ كلَّ مواجعِها،

رجعت للصمت هنا،

لا شيء هناكْ!!

•••

كانت - في البدء - هنا..

كان بعيدا - في البدء - هنا..

وافترقا..!!

(ألقيت في أماسي الجاحظية على هامش جائزة مفدي زكريا)

خلاصات لبدايات لم تتم

شعر عبد الكريم قذيفة

I- اعترافات سابقة لأوانها

(01)

تَقبِل الحربُ

والقلبُ مروحةٌ للهوى

ربما كان بي ذلك الحُلمُ،

أو صار لي وأنا -عند حضرته- المحتوى؟

(02)

إنكم تحلُمون كثيراً

وإني أرى

ذلك الأمسَ مُختزَنا في الغمام

ذلك القبلَ امرأةٌ

أو دماً نازفاً في الكلامْ...

إنني لأرى...

غير أني ساحتضنُ النصلَ بين جناحي

مبتسِما للغمام...

(03)

ودعتني ولم تلتفتْ

لي ... ولم تستجبْ للشجر

غير أنّ الترابَ استدارَ

فأبصرتها - وهي قادمةٌ-

وعلى وجنتيها اصطخابُ المطرِ

(04)

هذه الشذراتُ استقرّتَ على القلبِ

هذا الندى

رفضَ الإنهيار الفجائيّ

لم أنخطفْ

مثلما انخطفت حولي الأرضُ

كنتُ المدى

(.....)

نحتمي بالكلام

كي نخبّأ أحلامنا

في رؤوس السهام

II- رسائل إلى امرأة واحدة

(01)

صدرُكِ الممتلىء

قدميه على موقد الجمر للأزمنة

سوف لن ينطفى،

سوف لن ينكفى،

إنه يتعلم كيف سيختصرُ الأمكنهْ
مرة واحدهْ
كيف يستنطق الجثةَ الهامدةَ
(02)
قلبُكِ المتلى،
قدميه على موقدِ الجمرِ للمرحلهْ
سوف لن ينطفىء،
سوف لن ينكفىء،
إنه يتعلّم كيف سيختصرُ الأسئلهْ
في جوابٍ وحيد
ثم يبني له قبةً
في الزمان البعيد...
(....)
نحتمي بالحروف
كي نُخبأ أحلامنا
في التماعِ السيوف

III- اقترابات من عصي الغياب

(01)
نثروا القلبَ فوق التراب
ثم مرّوا على جثّة الروح
وانتشروا في الضّباب
اسقطوا وجهه الكئيبَ
دفنوا صوته...

ثم مدوا له فرحاً غامضا
غير أن التراب
حينما سمع الهاتف الدمويّ صحا
واستجاب...
(02)
ذلك الحبُّ
هل أبصرتَ طفلةً وجهَه
هل رأته يجوبُ أرقتنا
فاتحاً صدرَه للمريدين...
أبداً.. أبداً
ذلك الحبُّ،
ليس لنا منه غير اشتعالِ الحنين
(....)
نحتمي بالملفه
كي نُخبأ أحلامنا
في هديرِ الوغى

IV- ما تبقى من الرغبات المنهوبة

(01)
قبضةً من هوى
رشفة من رضاب الألم
إنه العمُرُ
أيامنا - صورةُ الحلم - أو خطوات القدم!
(02)

الجدار الذي يفصل الأفئدةْ
سوف يسقطه دمُنا
ورؤانا التي تتسامىْ كالأعمدةْ
سوف يُسقطه شجرْ
حين يغدو هوانا له أسمدةْ

(03)

من لها هذه الأرضُ
من يحضن الكلمةْ؟!
غيرنا- حين نعجن أرواحَنا
ثم نرسلها في فضاء الهوى
أنجما ودمى

(04)

حين ترفضنا الأرضُ
يروّضنا الزمنُ
نختفي خلف ألعابنا
لعبةٌ اسمُها الحلم،
أخرى اسمها الوطنُ
(...)
نحتمي بالنشيد

كي نخَبّأ أحلامنا
في رفات الشهيد....

V- قراءات متكررة للآخر...

تعال معا نتفقْ
أنتَ تقبض هذا الترابَ
وأنا للمدى أمتشي...
أنت تحرسه
مثلما تحرس الروحُ خط الأفق
وأنا سأشي المدى
كي أمهّد للقادمين الطرق...
تعال معا نتفقْ
أنت...
أنا...
....
....
....
....الطرق

أفريل 1990

الحلم الإيسلندي



قصة بقلم، محمد مقاني
ترجمها عن الانقليزية
محمد مقدم

«أفضل الكلمات الغريبة التي تفتح لي قلب الدنا البعيدة. إنها، قبل أن تكون مجرد اكتشافات، مسألة صمت وصدام جليدي»

التدريبات على محاربة الحرائق كانت سببا في تواجدنا أمام الفندق نتحدث عن بلدينا. ربما كانت نار حقيقية. جاءت أول صلية منه، من خلال نظراته القاسية ونحن نتابع مغادرة نزلاء الفندق المكان وتظاهر الأطفال بالهروب.

-لقد قضى شعبك يوما على شعبي.

-لم أسمع بذلك قط، أجبت ثم التزمت الصمت. نظر اليّ مليا متوقعا مني تعليقا أو سؤالا.

-ألا تعرف تاريخ بلادك؟

-تراني اخجل، قلت، لكن يجب ان اعترف ان لا فكرة لدى عما تتحدث.

-القراصنة، قال الصديق الايسلندي الجديد غاضبا من جهلي ووجهه يكاد يلامس وجهي. القراصنة ! القرصان! لص البحر !

تراجعت ببضع خطوات مربكا امام برودة لقائنا الآن ونحن وسط جمع من الناس. حاولت تغيير مجرى هذا الحديث العاصف،

آملا تحويله إلى مونولوج هادئ في نهاية الأمر. اشرت إلى شيء يخص برودة الطقس في ايسلندا. اخطات. انجر عن ذلك صلية ثانية:

-ايسلندا ليست ما تتصوره، قال هذا الأخير، نحن الآخرون عندنا فصولنا الاربعة.

-متاسف، قلت، تلك ثغرة أخرى في معرفتي.

-هناك مقولة في بلدي: "ليس هناك طقس في بلدي غير العينات". المشكل مع الامثال والاقوال إنها لا تعرف الحدود والبحار. إنها خاصة بالاستهلاك المحلي. التاريخ ليس كذلك. الا توافقني؟

وافقت سعيدا إني تجنبت التهاب الحديث. الكلام عن الطقس وما يترتب عنه من تكهنات، مهما كانت الظروف، عادة ما يفتح الأبواب أمام الناس ليتعارفوا. ومهما كان، لاشيء يمكنه أن يكون أهم من التاريخ بالنسبة للايسلندي بطبيعة الحال. لكن لسوء الحظ، ما اسواء موعدا واختياراً للمكان لاكتشف ثقبا اسود في ذاكرتي أو حتى في تاريخ بلدي البعيد. رغبتي لم تكن تميل، فوق كل ذلك، إلي المناظرة أو المشاجرة في نهاية هذه الظهيرة. لقد تعودت على الحياة في المدينة ولا شيء يمكنه ان يمنعني من التمتع في *واشنطن*. في البداية، كان هناك مضيفة سألتها عن قلم واحسست، دون نية مبتية منى، بلطافة اصابعها تضغط على يدي. فعلها كان اشبه بنداء، اكد قوة إيماني بأن الحياة تتواصل في أي مكان. ووجدتني أقول لنفسي: "بإمكاني أن أؤكد لك اني لا أهتم بالمتاحف إطلاقا". انفجرت ضحكا. شعرت وأنا اصعد إلى الطابق الثالث وكان للمصعد أجنحة.

ثم كانت جارتي: سيدة نحيفة كالقلم، فهدوية العينين: ربما كانت تتردد على قاعات رياضة الايروبكس.

-1622. خفض صوته وردد السنة لانتبه إليه.

-مر وقت طويل على ذلك، قلت.

-تاريخ مثل سنة 1622 لا يسقط في النسيان. هل تعرف ماذا حدث؟ قال هذا الاخير ملتزما الهدوء.

-أين؟

-في بلدي.

-انا متاسف، فأيسلندا توحي لي بافكار أخرى.

اقتربت منا سيدة وهي تبتسم.

-كنت احدثه عن القراصنة. إنه من مدينة الجزائر، قال الايسلندي، هذه زوجتي "أودرن" إلا انها تفضل اسم "أودا".

قدمت نفسي وعقبت في الحين على ما قيل، مضيفا انني ولدت وترعرعت في وسط البلاد بعيدا عن المدن الساحلية.

-انا، بالتحديد، من وسط البلاد. أردت بذلك ابعاد اسلافي عن كل مساهمة في الحروب البحرية.

-اه، انت إذن من مدينة الجزائر. اننا نشترك في بعض الجوانب من تاريخينا، قالت السيدة.

-بإمكاني فقط ان اعترف بجهلي، قلت.

-انها حقيقة يعرفها كل واحد في ايسلندا.

-حقا، اضاف زوجها.

انتهت مغامرتي في تاريخ ايسلندا عند هذا الحد، مع التحاق النزلاء بالفندق بعد نهاية التدريبات على محاربة الحرائق، هروبا من لسعة الشمس في الشارع. صعدت إلى غرفتي. فتشتها وفتشت حقيبتي وفكرة غامضة تجول في خاطري. لم اعثر على المعلومات الخاصة بتاريخ ايسلندا في اي مكان. اتصلت بالمضيفة واستعلمت منها ما إذا كان عندها اية معلومات حول الموضوع. استمعت إليّ مندهشة ثم قالت ساخرة انها هنا لترويج الديكور المحلي. قالت السيدة ذات الاصابع الحركية ان ايسلندا ابرد من متحف. كان عليّ من الافضل ان انسى هذه الفكرة. قلت لها إنها محقة وإنه لا يمكن لماض غامض ان يعكر صفو إقامتي في *واشنطن*.

دعوتها للسهر لاثبت لها صرامة القرار الذي اتخذته للابتعاد عن التاريخ. "دوريس" كان اسمها. كانت حرة طيلة الامسية وغير مرتبطة بموعد ومع ذلك وعدتني بان ترافقني إلى ارقى الاماكن في المدينة."السانكتواري" كان حقا اختيارا جيدا، حميميا، مريحا، يجمع بين المطعم والحانة. انارة حمراء ارجوانية كانت تضيء الاثاث المعتم في هذه القاعة المستطيلة الشكل حيث كان مغنو الجاز يرسلون، والبشاشة على وجوههم، نغمات حزينة من آلات القيتارة والهارمونيكا. جلسنا. قالت دوريس:

-لماذا ايسلندا؟

-لانها بعيدة جدا وانا احب الاماكن البعيدة.

-خذ هذه المجلات. عثرت فيها على بعض المعلومات تخص البلد.

تصفحت ثلاثة اعداد من مجلة سياحية صغيرة تحت عنوان "ايسلندا"، تزخر بالصور الزرقاء الباهتة والخضراء، القاتمة لمساقط المياه،والشلالات والانهر الجليدية والتكوينات الصخرية الرائعة والفيوردات ومزارع سمك السلمون ومنتجعات الحمامات المعدنية والامتدادات الطحلبية ومساحات الحمم والطيور والاحصنة المحلية وبعض الوجوه الريفية السعيدة. كانت تنظر إليّ محترمة فيّ نظرتي الوجيزة لكنها متمعنة في نفس الوقت للصور. قلت:

-هل قرأت ماذا يقال هنا؟

-في الحقيقة لا، قالت دوريس. لماذا؟

-اريد فقط ان اعرف ماذا حدث سنة 1622 في ايسلندا.

-واشنطن لم تكن على الخريطة بعد.

-حسنا، ولكن مدينة الجزائر كانت على الخريطة.

-هل هي بلدك؟

-مدينتي.... لا.

-نحن في بداية الليل. لا يمكننا ان نبقى هنا نتضارب حول ما حدث في ايسلندا. ما رايك في مدينتنا لحد الآن؟

شعرت اني مثل الطير المختوم عندما اضعت اثر الزوجين الايسلنديين خلال الاسبوع.. ربما كانا قد غادرا الفندق وبقيت في المكان اشكو من امر كان عالقا في ذاكرتي مثل حلم مزعج: ابعاد الماضي ليس قضية سهلة. زودتني دوريس ببعض

المعلومات. معظمها سياحي وليس ذي أهمية: فبين التاريخ والسياحة علاقة دائمة تشبه لعبة الغميضة. لم اعثر إلا على نصف صفحة من التواريخ وسط مجموعة المجلات.

930 - 870 تعمير ايسلندا

1602 الاحتكار الملكي للتجارة

1949 دخول ايسلندا إلى حلف الناتو

931 تاسيس "الالثينغ"

1962 الاذاعة والتلفزة. وضع كابلات تحت البحر من اسكتلندا إلى ايسلندا

930 1030 عصر الاسطورة

1965 معاهدة بين ايسلندا والدنمارك تقضي باستعادة الوثائق الايسلندية من كوبنهاغ

1030/ 1120 عصرالسلام

1120/ 1230 عصر الكتابة

1230/ 1264 عصر "الستورلنغ"

1971 استلام الوثائق الايسلندية الأولى من كوبنهاغ.

1662 تعزيز السلطة المطلقة

لم اعثر على أكثر من ذلك حول القرن السابع عشر، الفراغ بين التاريخين في العمود الأوسط شد انتباهي ساعات وساعات من الدراسة والقراءات المعمقة بأمل ملئه ببعض المعطيات حول هذه السنة المحيرة. كما في قاعة من المرآة، كانت الصور تتكاثر دون توقف ، رأيت مناظر ملونة وساحرة لعصافير وصخور وأجراف وأنهر وينابيع ساخنة وتفجر المياه وثورة البراكين والمرافىء. زعزعت مغامرتي في تاريخ ايسلندا سيولاتي للقراءات السهلة مثل الجرائد اليومية والهزلية.

كانت السفينة الفايكنغية تجوب البحار المجهولة. أغضبني هذا القصور. اطلق عقلي المرهق العنان للقلم ليلعب حرا بين التاريخين في العمود الأوسط حيث رسمت عددا كبيرا من الطرق الغربية للسفينة الضالة. فكرت في بعض الاصدقاء من ابناء وطني وفي نفسي بضمير الجمع الحاضر. سنلحق، واحسن من ذلك، سنبحر إلى ايسلندا وسنتحقق مما يربطنا بهذا البلد. مما فعلناه هناك واسقطه الدهر من ذاكرتنا؟ متى ابحرنا إلى ايسلندا؟ لاي سبب؟ إذا كنا قد قدرنا على الإبحار إلى إيسلندا سنة 1622، فكيف تدبر الفرنسيون لتطأ أقدامهم أرضنا سنة 1830؟... بحفنة سفن؟

من أجل التاريخ، أردت وأصدقائي من ابناء وطني أن نحلق إلى باريس للمطالبة بكل مخطوطاتنا المسروقة. اشرت بدائرة على سنة 1941. لكن ربما أراد وفد رسمي من الايسلنديين هم الآخرون مغادرة ايكيافيك للجزائر لنفس الغرض. تساءلت ما إذا كان بيننا وبين الايسلنديين علاقات دبلوماسية ؟ تفحصت المجلات مرة أخرى؛ لا، لم يكن بيننا علاقات ؛ لم يكن في المجلات غير اسماء اكبر العواصم العالمية فقط. اشرت بدائرتين على تاريخين آخرين، "عصر الكتابة 1120 1230" في العمود الأيسر. مائة وعشر سنوات في كتابة ماذا؟ ثاني أكبر جزيرة في أوروبا انكبت على الكتابة حتى اللعنة... الكتابة، ثم الكتابة، ثم الكتابة. تحولت البحار إلى مداد. تخلى الفايكينغ عن توحشهم. من أجل الرسو في "عصر السلام

1120 1030" في العمود الأيسر، زمن كاف لمضاعفة حملات محو الأمية، ربما قرروا ان يكتب جميع الناس. من الملك إلى العبيد. كيف استطاع الايسلنديون ان يتجردوا من محيطهم البحري تسعين عام ليغرقوا بعدها في عمل غير عادي؟

اجلت الاجوبة لموعد آخر. سنة 1622 كانت أهم من كل شيء.

سنة 1622 تبقى هي الأهم، جعلت من رايكيافيك، لخيبة امل *دوريس*، مركزا للعالم بدلا من واشنطن؛ بقينا مع ذلك نتردد على "السانكتواري" بشكل منتظم. احببت هذا المكان. فيه تعرفنا على مغنين مشهورين. من بينهم واحد تمكن من ادخال كلمة "ايسلندا" في بعض من أغانيه.

الهوس. كان فعلا هوسا. التقيت في المصعد بجارتي ذات الجسم النحيف كالقلم والعيون الفهدية، التي كانت ربما تتردد على قاعات رياضة الايروبيكس، ولم استطع الامتناع عن معرفة ان كانت أصلا ايسلندية. أو من بلد له صلة بالفايكينغ.

اودا كانت أول من رأيته منهما في احدى الامسيات. كنت اتحدث حينها مع *دوريس* في الاستقبال. كانت تبدو في عجل. قالت:

-لقد اخطأ إيفي. لم تكن السنة 1622 بل 1627. انا متأكدة. متأسفة، يجب ان انصرف الآن مع السلامة.

-الفايكينغ ثانية، قالت *دوريس*.

-قلت، أريد ان أتحدث عن الفايكينغ. هل بامكانك ان تبقى لحظة؟

-فيما بعد، فيما بعد قالت *اودا*.

استدرت نحو *دوريس*.

-هل صادفنا هذا التاريخ؟

-انس ذلك ولو مرة، لقد ملوا من ايسلندا في السانكتواري.

-ألا تعرفين؟ لا يمكنني ان انسى حقيقة ان الفرنسيين غزوا بلدي بأسطول.

-هل ستحقق الآن في عدد السفن الصحيح؟ قالت دوريس.

- لوّح لي *ايفيندور* بيده من الشارع. التحقت به. قال لي انه خرج باكرا ليتسكع في شوارع *واشنطن* بعد ان تذكر انه اخطأ في التاريخ الأول وتأكد من صحة الثاني مع زوجته.

-ماذا حدث سنة 1627؟ قلت.

-أمر محزن.

-انا مستعد لسماعه.

-حسنا، لقد غادر ميناء الجزائر سفينتان أو ثلاث سفن، لست متأكدا من العدد. مر وقت طويل على قراءتي عن هذه الحملة. ابحرت هذه السفن في اتجاه ايسلندا وعندما وصلتها، يقال، وهنا تتضارب الروايات، ان سفينتين ابحرتا نحو الشرق والثالثة نحو الغرب أو العكس، فلا أدري. انما أعرف ان كتابا قد ألف حول القراصنة الجزائريين. سابعثه لك بعد عودتي، بل وافضل من ذلك، ساتصل هاتفيا بأم *اودا* وسنرى ما بإمكانها أن تفعله. إني متأكد إنها ستبعث بكل المعلومات التي تقدر على جمعها بالانجليزية. طبعا، الكتاب ألف بالايسلندية.

-دعوته في غرفتي بالفندق على كوب شاي

ولم يكن عندي سوى نوع واحد من السكر: سكر القصب الني الخالص. كان جافا وصلبا مثل قطعة من خام الحديد. كشف لي *ايفيندور* كيف الين السكر الصلب، عملية بسيطة تتمثل في تفريغ السكر مع قطعة من الخبز في وعاء غير قابل للصدأ ومحكم التغطية وتركهما يتفاعلان طول الليل. هكذا شربنا الشاي دون سكر.

غمرت البهجة وجه *ايفيندور* المتناسق عندما اكتشف إني افضل مثله لعبة كرة القدم العادية على الامريكية. لم يكن *ايفيندور* يتقبل فكرة رؤية المسنين وهم يترددون في بدلاتهم الانيقة، صحبة اطفالهم، على الملاعب المكتظة بالجماهير الهائجة لمساندة فرقهم المفضلة. وعدنا فيما يخصنا مرة أخرى إلى موضوعنا المفضل.

-قال *ايفيندور*، هناك حقيقة تجمع عليها كل الروايات. عرف الناس ان سفينة قد اقتربت من الشاطئ. شاهدها الحراس من أعالي الجزيرة حيث احتمى الناس. ما حدث بعد ذلك أكده الجميع. رأى الحراس السفينة وهي تبتعد عن الشاطئ إلا انها عادت في الليل. أرسى القراصنة في جزيرة جنوب ايسلندا تدعى "هايماي" ومعناها "الوطن". انها الجزيرة الرئيسية بين جزر "واستمان".

-أي الجزر كانت هدفهم؟

-"هايماي".

-"الوطن".

-نعم.

-هل كانوا يعرفون أين كانوا يتوجهون؟ اقصد، لماذا اختاروا هايماي؟

-يعرف مكان رسوهم اليوم باسم "رانيغ ياتانجي"، أي شبه جزيرة القراصنة. لا اعرف كثيرا عن الوقائع التاريخية التي تحيط بهذا الحدث. مهما كان، فلقد راجت بعض الاحتمالات حولها. يعتقد ان ملاحا ايسلنديا دلهم على الطريق إلى "*هايماي*". سلب ونهب القراصنة الجزيرة واغتصبوا وقتلوا ناسها.

-أقدم القراصنة حقا من مدينة الجزائر أم ان ذلك اثبت تاريخيا، فانا كما قلت لك لا أعرف شيئا عن هذا الحدث المحزن....؟

-يجب أن انتقم لشعبي قال *ايفيندور* مبتسما. كل انسان جزيرة حسب هيمنغواي اضاف هذا الأخير وضحك.

ايفيندور، قلت، أريد أن أعرف المزيد عن شبه جزيرة القراصنة. هذا الجزء الصغير من بلادكم اضاف عنصرا جديدا إلى تاريخ بلادي. أعتقد أن العذاب يصلح بين الشعوب أكثر من أي شيء آخر. لست متخصصا في الأمر لكني أعرف أنه ليس لذلك وجود على كل حال. العذاب مصلح عظيم. بإمكاني فقط ان أرى في جزيرة "هايماي" مجرد ساحة تلتقي فيها كل الضحايا. لقد دفعنا غاليا ان ننظر إلى بعضنا كبشر.

-هناك شيء آخر. ربما كان لذلك أثر على حاضر شعبينا.

-هناك فعلا رابطة تاريخية متينة.

-اسر القراصنة مائتي شخص واخذوهم معهم. عبيدا ومعظمهم من النساء. رغم ان لا علاقة لذلك بالاساطير إلا انه اعطى النور لمجموعة من القصص الشعبية.

-ماذا جرى للمساجين فيما بعد؟ قلت.

-اعتقد انهم احتجزوا في مدينة الجزائر ويبدو أن الشعب في ايسلندا جمع المال لاستعادتهم انا لا أعرف عدد الذين عادوا إلى "هايماي". *أودا* أكثر اطلاعا مني في ذلك.

"ماهو اسم ابيك؟ " سالت *أودا*. "شريف" أجبتها. عندما قالت ؛ "سنناديك شريف سون. (ابن شريف)" نظرت إلى زوجها في حيرة. تعرف، جميع الاطفال في ايسلندا ابناء (سون) وبنات (دوتير) لآبائهم إنها الطريقة التي نشكل بها اسماءنا."

-أختي تكون إذن شريف دوتير (ابنه شريف).

-نعم، نعم قالت *أودا*، فمن اسماء البنين هناك غودمندسون، بفوربسون، جونسون، فريديركسون.... ومن أسماء البنات هناك سيغورداردوتير، انيارسدوتير، فينبوغاردوتير، غونارسدوتير... الخ.

-إذا كانت الام هي ربة البيت قال *ايفيندور*، فالاطفال يحملون اسمها.

بعد ليلة من الترويح لينت قطعة الخبز فعلا قطعة السكر البنية الصلبة. اكتشاف مدهش. ماكاد ان يضيع، أصبح فعلا صالحا للاستعمال. تعجبنا نحن الثلاثة الذين كنا في الغرفة لهذا التغيير العجيب وشربنا الشاي مثلما يشتهى في بلدينا، دون خوف من السكر. قلت لضيوفي انه في القرية الصغيرة حيث ولدت، الاطفال الصغار والشبان ينادى لهم: بابناء، أو بنات فلان ولا ينادى لهم بالاسم العائلي إلا بعد بلوغهم . لكن ذلك غير صحيح في المدن الكبرى. هذا ما يشكل اختلافا بين مجتمعينا طبعا. لكن هناك من جهة أخرى تقارب خفي لاأعرفه. بل أشعر به.

-زرنا المملكة المغربية منذ عدة سنوات قالت *أودا*. هل تذكر يا ايفي ما قلته لك في عدة مناسبات. هل توافق لو ناديتك "شريفسون" يا "شريف"؟ اشعر اني كنت في حالة نفسية خاصة لاحدثك عن ذلك

-(لا أمانع)

-لم اشعر أني كنت غريبة في المغرب. ابدا لم اكن كذلك. عشت هناك قبل ذلك حياة أخرى. الناس. الهواء، الروائح، كل شيء كان يبدو لي مالوفا.

-حدثيه عن الزعفران قال *ايفيندور*.

-لم أر او اشم رائحة الزعفران أبدا في كل حياتي قبل زيارتي المغرب ومع ذلك عرفته حين وصولي. كم احببته. ملأ حياتي منذ ذلك الوقت. كان جوا. نعم كان كذلك. اكتشفت جوا ملائما لاتنفس فيه وطالما بحثت عنه دون دراية مني. شعرت بنفس الشيء اسبانيا، في الاندلس. "شريفسوف"، سامحني إذا كنت أصر عليمناداتك "شريفسون"، اعتقد ومن كل أعماق قلبي، انه عليَّ أن أعود هناك ؛ اجزاء، من روحي في انتظاري، بهارات كياني، تعرف.

بعد عودتي إلى ركن عملي، تفحصت التقارير اكثر من مرة. لم اجد اية إشارة إلى عام 1627. اضفت هذا التاريخ في العمود الثالث واحطته متمعنا فيه بدائرة إلى جانب الدوائر الاخرى التي كانت تغطي الصفحة. عندما، رأيت جزر "واستمان"، و"استمانايز" على الخريطة، وهي نقطة حمراء، صغيرة ملتصقة بكتلة صفراء، ك "تايوان"

بالنسبة للصين العظمى.

إلى جانب هذه الجزر، نقطة مايكروسكوبية: جزيرة تدعى "سارتسي" المدهش في هذا الجزء من الارض حداثة نشوئه. ايسلندا هي تقريبا أكثر البلدان بركانية في العالم بحيث الهزات الأرضية فيها عادية. "تسارتسي" هذه، طفحت باتم معنى الكلمة على سطح البحر. كنت أعتقد أن ثوران اعماق البحار يحدث في أزمنة وامكنة خرافية لكن عصورنا شهدت هي الاخرى مثل هذه الاضطرابات التحت بحرية. استمرت ثورة البراكين على سواحل ايسلندا بشكل ملموس وبالأخص في "تسارتسي" حيث تواصلت أكثر من سنتين بعد نوفمبر 1963.

اتصلت بي دوريس هاتفيا قصد الإلتحاق بي في غرفتي. كانت فاتنة في بدلة عملها الرسمية بالفندق.

"لن نذهب للسانكتوار هذه الليلة" قالت دوريس، إنني مرتبطة بالعمل، اقرأ هذا!"

-قضيت ساعات في القراءة، قلت.

-نميت ميولاتك في القراءة، شكرا للقراصنة. اقرأ هذا فأنا أعرف انه سيعجبك: سفن الفايكينغ!

-تناسى هذا الموضوع. لقد ضللني...

-أعرف إنك ستقرأه.

زال التعب تدريجيا. عاودتني حمى القراءة. زججت مرة أخرى بعقلي في علبة التاريخ التجريبية وقرأت نشرة دوريس. كانت خاصة بمعرض للفن الفايكينغي القديم، في زمن كان فيه الفنانون في الأرض النرويجية يمثلون السفن على الصخوروينجزون أعمالا نحتية غريزية، عميقة وبسيطة، تجريدية ذات صلة بالأرض. انزوت الصورة الحقيقية للسفينة الفايكينغية في اعتم ركن من الغرفة حيث تلاشى التاريخ. أرض الشمال اليوم "النرويج" وليس "ايسلندا". لا يوجد اية إشارة إلى تراث الفايكينغ الضئيل في المنشور.

-اتصلت بـ ايفيندور هاتفيا: هناك معرض للفن الفايكينغي، هل سس.....

-قاطعني بإشارة: ايسلندا هزمت بلادك في كرة اليد!

-متى؟

-يوم امس في العاب "سيول" الاولمبية!

-تهاني، قلت.

-انتقمت ايسلندا اخيرا لنفسها قال ايفيندور ضاحكا. لكن لا يزال علينا كذلك اعادة أهلنا. المشكل اننا اليوم نجهل كم كان عددهم. الاحصائيات بامكانها ان تكون عملا شاقا. الا توافقني؟

اسعدت لان ايفيندور اخذ المسالة ببساطة. قلت: "عليك ان تفرح ما دامت سلالة الفايكينغ أيضا على شواطئنا".

-في ايسلندا، إننا ننحدر فعلا من الفايكينغ.

التقيت مرة أخرى بالمرأة الولوعة برياضة الايروبيكس في المصعد. كانت تبدو وقد ازدادت وزنا. لم يكن ذلك همها؛ سؤالي حول اصلها كان حتما يشغل بالها. "ما الذي جعلك تفكر اني ايسلندية؟" قالت. أجبت انه جمالها الاسكندنافي. ابتسمت. " انتمائي الايسلندي لم يرق امتيازاتي الاجتماعية إلى

ما هو أحسن". وسرعان ما تجاهلت اطراءاتي لها. حدثتها عن الحالة الخاصة التي كنت فيها عندما التقيت بها في المرة الاولى. اقترحت عليّ ان أخصص زيارة إلى مكتبة جيدة *بواشنطن* واستخراج كل ما يتعلق بذلك الحدث التاريخي. لم أفكر أبدا في المكتبة. فهي، كالمتاحف، تدخل ضمن دنيا الضجر. النصيحة كانت طيبة وعلى المرء ان يطلب العلم حتى وسط الضجر نفسه.

لم اكن في حاجة إلى التنقل كثيرا. *أودا وايفيندور* اتصلا بي في اليوم الموالي. كانا قد استلما الكتاب من ايسلندا. دعياني عندهما لتناول قهوة حقيقية وليس ماكانا يسميانه "عصير المظلمة الفوري" (انْ انستانت امبريلا جويس). يتعرض الكتاب تفصيلا إلى هيجان هايماي وما ترتب عنه من دمار. نصف صوره كانت لقطات من البحر عن تشقق الارض، تدفق الحمم والبيوت المدمرة، ولقطات من السماء من مختلف الزوايا للمدينة من خلال الدخان، البيوت المحترقة او المطمورة تحت الرماد، تصاعد البخار الناجم عن فورة هيجان البحر، تطاير الرماد من البركان وانتشار الحمم الملتهبة.

-استلمناه اللحظة، قالت *أودا*.

-أظن أن أمك أرسلت لنا أول كتاب عثرت عليه حول الموضوع. قال *ايفيندور*، أقصد بالانجليزية.

-نعم، والمسالة كانت مسالة وقت كذلك. لقد قلت لها إننا لن نبقى طويلا في هذا الفندق.

-ستجد فيه فصلا عن تاريخ هايماي، هناك فصل، أليس كذلك؟

-نعم، نعم قالت *أودا*، لكنه قصير. سيعطيك فكرة وجيزة عن سنة 1627.

-سأقراه بكل سرور.

-هل تعرف ان حضورك هنا أيقظ اعتقادي بحياة أخرى.

-حدثيه عن حياتك الاخرى، قال *ايفيندور* وقورا كعادته.

راقصة بطن ماهرة فيما مضى. إنها الحقيقة يا شريفسون !

-صادفت القليل جدا من راقصات البطن في بلدي، انه نوع يكاد يختفي اليوم.

-كان ذلك قبل ان تولد بكثير. كان لي اسما آخر وكنت ألبس الفساتين العريضة. تمنيت لوالتقيت براقص بطن في طنجة.

-إنها إحدى رغباتها، قال *ايفيندور*.-حسب ما عرفته، قبل اطلاعي على هذا الكتاب، القراصنة الرجال فقط سطوا على هايماي.

أهي مجرد صورة؟ سألت *ايفيندور*.

-أرجوك الا تسيء فهمي. لقد وجدت نفسي في طنجة، قالت *أودا*. كنت في حالة نفسية جيدة. كل الموسيقى التي كان بإمكاني سماعها في الشوارع، اهتز لها جسدي كلما سمعتها.

-متاسف، لا أعرف أية راقصة بطن في مدينة الجزائر، قلت.

-الراقص وحده، والراقصة خاصة بإمكانها ان تشعر بما شعرت به جينما سمعت هذه الموسيقى

-هل بإمكانك أن تبعث لنا بعض

الموسيقى من بلدك، قال *ايفيندور.*

-طبعا، قلت، بكل سرور.

-أشعر بنفسي غريبة بينكما. لستما قادرين على فهم إحساسي، همست *أودا*.

-أعرف قدر ولوعك بالموسيقى، قال زوجها.

-نعم، اضافت هذه الأخيرة، النجوم تملأ عيني.

"... الغارة التركية لجويلية 1627 التي قتل خلالها القراصنة القادمون من الرباط بالمغرب ستة وثلاثين شخصا وأسروا مائتين واثنين وأربعين آخرين...." انه افظع حادث في تاريخ هايماي وفقا لكتاب أم *أودا*. قرأت مرتين جمله المختصرة بصوت مرتفع لدوريس. كان اليوم جمعة وكان السانكتواري مزدحما بالناس. جبال دخان ملونة كانت تسبح في الهواء، ناقلة حالة من الضبابية النفسية وأهم سائل طبيعي لألوان الليل. التزمت *دوريس* الصمت لحظات ثم قالت انه علي أن أنسى ايسلندا الآن: التاريخ المغربي الايسلندي ليس شاني.

-هناك علاقة غريبة بين البراكين والتاريخ. بعد هدوء دام أربع الالف سنة، هاج البركان في هايماي فجأة. التاريخ احتوانا هو الآخر فجأة.

-لست أدري ان كان هذا أمرا مقززا أو مفرحا بالنسبة لك، قالت *دوريس*.

-كل التاريخ مقزز يا دوريس: إنه الإنسان في مواجهة نفسه؛ يتحول التاريخ إلى غول عندما يبلغ حدودا لامعقولة من الاهتمام؛ من بإمكانه ان يقول الحقيقة حول من يسمونهم بقراصنة الجزائر أو الرباط؟

خيم الصمت لحظة على السانكتوار. صعد شاب غواتمالي إلى المنصة الصغيرة، نزولا عند رغبة أصدقائه، وراح يعزف على آلة انفيتار ويغني بالإسبانية؛ مثال حقيقي عن التفاوت بين الصوت البالغ والجسد الشاب عند بعض الناس. صفق الحاضرون كثيرا للانغام الجميلة التي لم تترك المجال لأية ثرثرة. أصبح المطعم حانة لحد الآن هادئا مثل المكتبة. خططت رسالة إلى *دوريس* على منديل الطاولة ثم نهضت واتجهت إلى حجرة خلفية على رؤوس أصابع قدمي. كان بإمكاني أن أسمع الأغنية التي طلبتها وأنا أكلم الزوجين الايسلنديين في الهاتف. كان الشاب الغواتمالي يغني "خوانتاناميرا".

-لا أصدق ذلك، قال *ايفيندور.*

-هل تعتقد أن المؤلف أخطأ؟

-مستحيل، القراصنة قدموا من مدينة الجزائر.

-يقولون في بلدي أن الكتب لا تكذب.

-مستحيل، كيف أمكنه كتابة كل هذه الأشياء؟

-حسنا يا ايفيندور، لكن هذا ما قرأته في فصل التاريخ.

-قراصنة من الرباط؟ طبعا لا، قال *ايفيندور.*

-كيف يمكنك أن تتيقن هكذا، قلت.

-إنه التا - ر يـــــخ .

-دعني أطرح السؤال بشكل آخر. من كتب النسخة الأولى من هذا التاريخ؟ شاهد عيان؟

-لا أعرف. اسمع *أودا* تريد ان تتكلم

معك.

-نسيت أن أروي لك قصة، قالت *أودا*.

يرجع إنقاذ قرصان لحياة امرأة إلى روح الفروسية المنتشرة آنذاك في ايسلندا. من بين سكان هايماي الذين نجوا من الذبحة، امرأة حامل تركها الهاربون إلى أعالي الجبال خلفهم، منهكة، اختفت بين الصخور وولدت، يدها على فمها لكتم صرخاتها: عثر القرصان على مخبئها. وقف مذهولا في مكانه لحظات قبل ان ينزع سترته ويغطي جسد المرأة المرتعش. روت *أودا* قصة ثانية، تزوجت أسيرة قرصانا بمدينة الجزائر. عادت إلى ايسلندا في القرن السابع عشر ورفضت أن تتزوج ثانية، لكنها عاشرت شاعرا مشهورا طالما حاول ان يمسّحها ثانية.

-مدينة الجزائر أم الرباط، أضافت *أودا*، فلا أهمية لذلك بالنسبة لي.

-*ايفيندور* يفكر عكس ذلك، قلت.

-دعنا نتحدث عن الموسيقى بدلا من التاريخ. لا؟ سأتركك إذن مع ايفي.

-هل سمعت الأخبار، قال *ايفيندور*.

-لا. اني استمع إلى الموسيقى في السانكتواري.

-بلدك.

-ماذا حدث؟

-انقلاب. العساكر استولوا على السلطة... يقولون ان الشعب يسقط بالعشرات.

كل انسان يصبو إلى غاية بعيدة، غايتي ايسلندا منذ زمن، لا اريد فقدانها، يعرفون هذا، لكنهم رغم ذلك عاودوا الكرة حول احداث بلادي دون رحمة حتى اللحظة التي نهضت فيها السيدة ذات الجسم النحيف كالقلم والعيون الفهدوية ورقصت على موسيقى البلوز رونالدو البطيئة في حركات سنورية. دعوتها *كالستي وايفيندور، أودا ودوريس* في الحانة المجاورة والمفضلة لدينا. مهد المغني الفواتمالي الطريق لمغني جاز ابيض وهو عازف ماهر على آلة الساكسفون شاهدناه ثلاث ليال متتاليه قبلها. تابع جميعنا حركاتها بإعجاب. قلت لنفسي ان هذه الحركات القطبية لا يمكنها ان تكون من الايروبيكس.

أدهشتني نظرات *أودا* الحادة، وضعية غاندية مشحونة بقوة كامنة.

نظرت إلى الارض قبل ان تواجهني: "تعرف يا شريفسون، هناك دوما باب في حياتي، حلمت به منذ طفولتي. لا يوجد هذا الباب في ايسلندا أو في أي مكان آخر من العالم حيث سافرت. تيقنت، من أحلامي، انه سيكشف لي حياة حقيقية جديدة. لن أجده هنا لاني لم أحاول. الباب في تاريخنا المشترك. أخذه القراصنة من ايسلندا واليوم أعادوه.

بورتلاند، أوريغون

نوفمبر، 1988

محمد أركون
الإسلام و الحداثة

للعام الثاني على التوالي يتابع محمد أركون دراسته لموضوع الإسلام والحداثة، وذلك من خلال درسه الأسبوعي العام الملقى على طلبة الدراسات العليا في جامعة السوربون. وربما كان ذلك دليلا على حصول تغيير مهم ونقلة نوعية في اهتمامات آركون وأولوياته الفكرية. صحيح أنه لم يهمل هذه النقطة في كتبه ومحاضراته العامة السابقة، بل وخصص لها دراسة كاملة في مقدمة كتابه الإسلام، أمس وغدا بعنوان مفهوم الحداثة.

صحيح أنه تعرض في العديد من مقالاته السابقة لمشكل الحداثة والتحديث في العالم العربي والإسلامي. ولكن اهتمامه الأساسي كان ينصب، ولسنوات طويلة، على الفترة الكلاسيكية المبدعة من تاريخ العرب والإسلام. كان يهتم بتحليل والأنسنة العربية في القرن الرابع الهجري من خلال مسكويه أولا، ثم من خلال كبار مفكري القرون الأولى من أمثال التوحيدي والغزالي وأبي الحسن العامري، والماوردي وغيرهم. وقد حلل عندئذ مصطلح الأدب بالمعنى الواسع والعربي للكلمة. هذا المصطلح الذي رافق تلك الحركة الإنسية والفكرية الرفيعة هيومانيزم. ثم أحس بعدئذ بالحاجة للعودة في الزمن إلى الوراء فوصل إلى مرحلة التجربة التأسيسية والنص القرآني وشغل لسنوات عديدة أيضا بدراسة القرآن بشكل مختلف جذريا عن المنهجية الإسلامية التقليدية السائدة لدى كافة المذاهب دون أن يهمل مكتسباتها، ومختلف أيضا عن المنهجية الإستشراقية الفللوجية بعد أن هضم كل إيجابياتها ومعطياتها. ونتج عن كل ذلك كتابه المعروف قراءات في القرآن المرتكز أولا على المنهجية الألسنية التي تشكل تقدما بالقياس إلى المنهجية الفللوجية، ثم على المنهجيات الأنتروبولوجية والتاريخية وعلم الأديان المقارن. وهكذا تمت إضاءة النص القرآني بشكل لم يسبق له مثيل من قبل. وقد نقلنا إلى العربية بعض فصول هذا الكتاب الذي صدر مؤخرا بعنوان الفكر الإسلامي: قراءة علمية. (بيروت 1987).

أما الآن وبعد أن نضج فكر آركون وبلغ ذروته، فقد ارتأى أن ينقضّ على أخطر مشكلة تواجه العرب والمسلمين عموما ألا وهي: مشكلة الحداثة العقلية والفكرية. إنها مشكلة دخول العصر بكل ما للكلمة من معنى، وبكل ما يتضمنه ذلك من إشكاليات وعقبات، وآلام ومخاضات. فقد أصبح واضحا للجميع أن مشكلة العرب والمسلمين تكمن في ذلك التوتر الحاد والهائج بين تراث ماضوي عريق ثم حاضر متعب متخلف من جهة، وبين حداثة كاسحة وقوية ولدت ونمت وترعرعت على الضفة الأخرى من المتوسط من جهة أخرى. مشكلتهم أن الحداثة الحديثة ولدت في أرض أخرى لا تمت إلى «دار الإسلام» بصلة، أي في أرض المستعمرين السابقين الذين ينتمون تاريخيا إلى ديانة أخرى وتراث

آخر. هذا لا يعني بالطبع أن الحداثة الراهنة أو الحداثة الحديثة لم تستفد من تراث العرب والإسلام فيما استفادت منه، ولكنه يعني أن فتوحاتها ومكتسباتها قد قطعت شوطا بعيد جدا في مجال المغامرة البشرية للوجود ومحاولة السيطرة عليه. وبدت أو بالأحرى أنها تبدو وكأنها تمثل قطيعة ليس فقط مع تراثنا الكلاسيكي المبدع، وإنما مع تراثها الكلاسيكي أيضا. ولهذا السبب بالذات يطرح آركون مشكلة الحداثة من خلال منظور التاريخ المقارن للثقافات والعقائد والتجارب: أي من خلال التجربة اللاتينية المسيحية فالغربية من جهة، ثم من خلال التجربة العربية- الإسلامية من جهة أخرى. وهو يعتقد أنه لا يمكن إضاءة الموضوع (أي موضوع الإسلام والحداثة) من مختلف جوانبه وبالشكل الحاسم إلا إذا درسنا التاريخ التطوري والتصاعدي لتجربة الحداثة الراهنة في مهدها الأصلي: أي في أوروبا الغربية من خلال مسيرة القرون الأربعة الأخيرة (من القرن السادس عشر وحتى نهايات هذا القرن العشرين). وهو يرى (ونرى معه أيضا) أن معظم مثقفي العالم العربي والإسلامي بمن فيهم أتباع التيار التنويري والتحديثي لم يطلعوا بالشكل الواقعي المحسوس على التجربة الغربية للحداثة على عكس ما يظن معظم الناس. فمعرفة مثقفي عصر «النهضة» العربية والأجيال التي تلتهم حتى الآن بأوروبا وحداثتها كانت على الرغم من فائدتها وإيجابياتها ناقصة ومبتورة، وأحيانا أخرى مشوهة وغير واقعية على الإطلاق. ثم جاء عصر الأيديولوجيا الطاغي طوال ثلاثين عاما الماضية لكي يقضي على كل أمل بفهم موضوعي للذات والغرب الأوروبي في آن معا.

وبالتالي فكيف يمكن لنا أن نقارن بين تجربة الإسلام وتجربة الحداثة الأوروبية إذا كنا نجهل هذه الثانية أو نرفض أن نشكل عنها معرفة موضوعية دقيقة بسبب ملابسات المرحلة الإستعمارية وكل تعقيداتها؟ بالمقابل: كيف يمكن أن نقارن بين تجربة الحداثة هذه وبين العالم العربي الإسلامي إذا كنا نجهل التاريخ الحقيقي للعصور التأسيسية العربية الإسلامية، أو نمتلك عنها صورة خيالية أسطورية؟ هكذا نجد أن مسألة الفهم التاريخي للأمور تطرح نفسها منذ البداية. نقصد تاريخية الأشياء والظواهر بكل ملابساتها وانغراسها في خضم الشروط المادية والمعنوية للوجود. ومحمد أركون مؤرخ محترف بكل ما للكلمة من معنى، وهو يحب دائما أن يصف نفسه بالمؤرخ لا بالفيلسوف، هذا على الرغم من أنه يستحق كلا النعتين في رأينا. ولكنه يفعل ذلك عن قصد لكي يبرز إلى دائرة الضوء نوعية المهمة المطروحة علينا ونوعية المسار المنهجي والعقلي الذي ينبغي اتباعه من أجل تحقيقها على أفضل وجه.

إن محمد آركون مفكر منهجي واقعي يمشي خطوة خطوة، ولا يحب الضياع في ضباب التعميمات والتنظيرات المجانية التي تقول كل شيء ولا تقول شيئا يذكر. ولهذا السبب اختار التنطح لدراسة مسألة الإسلام والحداثة من خلال كتابين ومفكرين اثنين.

الأول: هو «كتاب فصل المقال في ما بين الحكمة والشريعة من الإتصال» لابن رشد. (يتوقع أن يكون قد ألف حوالي عام 1187).

والثاني: كتاب «مقاربات الحداثة» للمفكر الفرنسي المعاصر جان ماري دوميناك (باريس 1987) . وقد صدر العام الماضي في باريس. وفي محاولة لتحليل مشكلة الحداثة ومسارها في

الغرب منذ عصر التنوير وحتى اليوم.

وقد يتساءل المرء: كيف يختار آركون كنقطة انطلاق لدراسة الموضوع المطروح مفكرا إسلاميا يعود إلى القرن الثاني عشر الميلادي، ومفكرا فرنسيا معاصرا يتحدث عن الحداثة في أواخر القرن العشرين وفي أواخر تجلياتها؟ والواقع أن آركون يريد أن يقيس المسافة الفاصلة بين لحظتين أساسيتين في تاريخ الفكر والحياة:

1- **لحظة المعقولية القروسطية.** فعلى الرغم من أن ابن رشد كان فيلسوفا منفتحا على علوم الإغريق ومنطقهم، إلا أنه ظل مع ذلك محكوما بالإكراهات القروسطية للتعقل والمعقولية. هذا لا ينفي بالطبع أهمية وأهمية نضاله من أجل العقلانية وخصوصا أنه خاض حربا ضروسا ضد حراس الأرثوذكسية من الفقهاء المالكيين، وضد الغزالي أيضا. وكانت مناقشته الشهيرة مع الغزالي تعتبر من أرفع المناظرات في العصور الكلاسيكية الإسلامية، ومن المستحيل برأي آركون أن تتكرر في المجتمعات الإسلامية ضمن الشروط الحالية. فمن خلال تركيزه على ابن رشد يريد آركون أن يموضع فكره بالقياس إلى الفكر الإسلامي في عصره؛ أي بالقياس إلى فكر الفقهاء والمتكلمين (الغزالي). ويريد أن يكتشف وجود مسافة بينه وبينهم، ثم وجود خصائص مشتركة جامعة أيضا. هذه الخصائص المشتركة هي التي تشكل السقف الأعلى لما يسمح به الفكر في القرون الوسطى. فابن رشد، ليس خارقاللطبيعة ولا يمكنه أن يكون. وعلى الرغم من جرأته وقوة فكره إلا أن له حدودا لا يمكن أن يتخطاها ولم يتخطها. هذا ما يحاول محمد آركون تبيانه من خلالتطبيق المنهج التاريخي ومن خلال محاضراته العامة في السوربون. باختصار فإن آركون يريد أن يكتشف نظام الفكر الذي ساد العصور الإسلامية الكلاسيكية من خلال تحليله لابن رشد باعتباره يمثل أعلى نقطة متقدمة في ذلك الوقت: أي يمثل السقف.

2- **لحظة المعقولية الحديثة، أو لحظة الحداثة:** من خلال قراءته لبعض نصوص المفكرين الأوروبيين التي تمثل اللحظات الأساسية في تاريخ الحداثة الفكرية (ديكارت، هوبز، فرانسيس بيكون، كانط، هيغل، ماركس، نيتشه، فرويد، ماكس فيبر، باشلار، ليفي ستروس، ميشيل فوكو، الخ ..) يريد آركون أن يموضع معقولية ابن رشد بالقياس إلى المعقولية الحديثة. وهو يستنتج (وهنا استبق القارىء) أن ابن رشد لا يمكن أن يكون لنا دليلا مساعدا من أجل بلورة الحداثة حاليا في المجال العربي أو الإسلامي. فالمسافة التي تفصل بين معقولية زمنه في أعلى ذراها ومتجسدة فيه أصبحت شاسعة جدا بالقياس إلى المعقولية الحديثة التي ترسخها علوم الإنسان والمجتمع يوما بعد يوم. ولكن ابن رشد يساعدنا بشكل غير مباشر وعلى صعيد آخر. فهو قد خاض حربا هائجة ضد الأرثوذكسية أو اضطر إلى خوضها من أجل إدخال النظرة العقلانية إلى الفكر الإسلامي، ونحن مضطرون أيضا لخوض معركة مشابهة من أجل إدخال الحداثة والفكر التاريخي. فقراءة تجربته عيانيا وعمليا تبرز لنا نقاط القوة والضعف في هذه المواجهة الصعبة، وتبين لنا الأخطاء التي وقع فيها والتي ينبغي أن نتجنبها في مواجهتنا المباشرة مع قوى الإنغلاق والتشنج ورفض الحداثة. فربما نجحنا حيث أخفق هو ودخل في لجج النسيان، وربما كان مصيرنا مصيره...

هـ.ص

المحاضرة الأولى

تنبيه:

هذا هو نص المحاضرة كما استخرجناه من شريط التسجيل مع إجراء بعض التعديلات الداخلية عليه من أجل خلع نوع من التماسك الكتابي على نص شفهي حر عفوي. وعلى الرغم من ذلك تبدو الطبيعة الشفهية للكلام واضحة في أكثر من موضع. ونحن نعتقد أن الطابع الشفهي يضفي على الكلام نبرة الصدق وحيوية الأداء ولا يضير التسلسل الفكري إذا ما سجل على الورق بشيء من التدخل والتدبر والترتيب وهذا ما فعلناه. يضاف إلى ذلك أنه ربما ساعد على فهم محمد آركون المنشور في كتبه الأكاديمية الموثقة بشكل أفضل. فهذا الفكر يبدو صعبا على القارىء غير المتخصص أو غير المتدرب على منهجيات العلوم الإنسانية والإجتماعية الحديثة بكل مصطلحاتها وأدواتها. والواقع أن أساليب المقابلة والحوار والمحاضرة عامة والتلخيصات والشروحات قد أصبحت ضرورية من أجل نقل الفكر من لغة إلى أخرى، ومن ثقافة بشرية ما إلى ثقافة بشرية أخرى. وقد عقدنا العزم على اتباع كافة هذه الأساليب من أجل نقل هذا الفكر، فكر محمد آركون) على أفضل وجه ممكن إلى الساحة الثقافية العربية. كنا قد حددنا في أماكن أخرى الأسباب التي دعتنا لنقله والإنشغال به، ولن نعود إليها الآن.كل ما أريد قوله هنا هو أني أتحمل مسؤولية الصياغة العربية لهذه المحاضرات بشكل كامل، هذا على الرغم من أن آركون قد اطلع عليها وأذن بنشرها على صفحات مجلة مواقف . إني أتحمل مسؤولية الصياغة العربية لهذا الفكر بكل ما تتضمنه الكلمة من إيجابيات وسلبيات، من امتيازات وإكراهات. فمما لا ريب فيه أن تأسيس فكر جديد في اللغة العربية سوف يمر من خلال الترجمة والنقل والأساليب العديدة المذكورة آنفا. وربما أدت هذه الأساليب في خط الرجعة إلى إجراء تغيير حاسم على اللغة العربية فوسعت من صياغاتها وجددت مفرداتها وضخت الدم في شرايينها لقد دخلت اللغة العربية عصر الحداثة والتحديث منذ أكثر من قرن ونصف على هذه الطريقة وبهذه الطريقة ونحن لسنا إلا استمرارا لمن سبقونا على الدرب: درب القلق والتساؤل والبحث.

النص

عندما نتصدى لموضوع خطير كموضوع الإسلام والحداثة ينبغي أن نسير بحذر وأناة. ينبغي أن نحتاط للأمر جيدا. فأتباع الخطاب الأيديولوجي الشائع حاليا سوف يتهموننا بالتبعية للغرب والضلال في مهاويه وطرقه. ولكي لا تقدم لهم الحجة والدليل على ما يقولونه سوف لن نتراجع عن الحداثة أو الدخول في الحداثة، ولكننا سوف نحاول دخولها عن وعي، وبعد تفكير طويل. كل ذلك من أجل أن نسيطر عليها لا أن تسيطر علينا، ومن أجل أن نعرف كيف نتعامل معها فنهضمها ونتمثلها، ونميز الصالح من الطالح فيها. هذا هو موقفنا الفكري والمبدئي. ولكن التوصل إلى ذلك يتطلب منا بذل جهود مضاعفة، ويتطلب منا اليقظة والحذر في كل خطوة نخطوها. فعدم الحذر

واليقظة في مقاربة الحداثة أو ممارستها أدى إلى الكوارث في الماضي القريب في مجتمعاتنا العربية والإسلامية. فالتحديث الذي مارسه شاه إيران، والتحديث الذي مورس على طريقة التصنيع الثقيل في الجزائر قد انتهى إلى الفشل. هذا أقل ما يمكن أن يقال. وأنا هنا أضرب فقط مثلين اثنين من عدة أمثلة أخرى قد لا تعد ولا تحصى. وهذه التجارب المغامرة هي ما أدعوه بالتحديث دون حداثة عقليةٍ أو فكرية أو ثقافية. ينبغي أن نسجل هذه النقطة في أذهاننا جيدا. وقد ولدت هذه المغامرات نتائج رديئة جدا، نتائج خطرة بالنسبة لتاريخ المجتمعات العربية والإسلامية. وعندما يعترض أصحاب الخطاب الإيديولوجي "الإسلامي" الحالي على من يحاولون ادخال تفكير حديث إلى الفكر العربي والفكر الإسلامي ويقولون بأنه استيراد وغزو فكري فإنهم يبرهنون على شيء واحد فقط : هو أنهم لم يجتازوا المسار العقلي والمنهجي الضروري لفهم المنشأ التاريخي للحداثة. لاريب في أن هناك مناطق ينزلق فيها العقل الحديث بشكل خطر أحيانا عندما ينتج الحداثة ويخوض تجربة الحداثة. وهناك أخطاء مرافقة للحداثة وإزعاجات وأضرار. كل هذا صحيح. ولكن هذه الأخطاء والمخاطر مختلفة كليا عن تلك التي يطلها أتباع هذا الخطاب الإيديولوجي الطاغي حاليا. فمثلا هناك خطر لم نخرج منه حتى الآن، أقصد لم يخرج منه العقل الحديث حتى الآن وخصوصا عندما يتصدى لدراسة الدين وتاريخ الدين ألا وهو : الوضعية (Le Positivisme) أو العقل الوضعي (La raison Positiviste). وذلك لأنه يرتبط بهذا المفهوم موقف آخر كانت له ايجابياته الكبيرة في فرنسا، ولكن يساء فهمه في الغالب ألا وهو : العلمانية أو اللائكية كما يقول بعض المترجمين (La Laicite) في المغرب خصوصا.

وعندما نلفظ كلمة علمانية أو لائكية أمام جمهور المسلمين المتغمسين من أعلى الرأس إلى أخمص القدمين في مناخ الأرثوذكسية يصرخون قائلين : نعوذ بالله من الشيطان الرجيم ! هذا رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه ! هذا هو شيطان الغرب... صحيح أنه يوجد فهم سلبي أو استخدام سلبي للحداثة هو : العلمانية الايديولوجية (Le Laicisme Militant) التي شكلت في القرن التاسع عشر (أي أثناء ازدهار الفلسفة الوضعية) رد فعل عنيفا ضد سلطة الكهنوت والكنيسة. ولكن العلمانية بالمعنى الإيجابي والمنفتح للكلمة هي إحدى منجزات الحداثة الكبرى ومكتسباتها الأكثر عطاء. وما كان للحضارة الحديثة أن تنهض بدونها. وهي ايجابية مفيدة جدا عندما نفهمها جيدا ونستطيع أ نتمثلها ونهضمها ونسيطر على تعاليمها وما تتيح لنا أن نفعله. وأنتم هنا الآن تقومون بمسار الحداثة إذ تحضرون شهادات الدكتوراه في احدى جامعات الغرب الشهيرة : السوربون.

[ينهض أحد الدارسين ويقوم بتدخل طويل يدعو فيه إلى احترام المقدسات وعدم المس بها. فهناك أشياء يمكن التحدث عنها وأشياء لا يمكن. وضرب على ذلك مثلا : ظاهرة الوحي والتنزيل، إلخ..]

الحداثة ومشكلة المعجم الاعتقادي القديم

أركون: بالطبع، معك بعض الحق. وقد نبهت منذ البداية إلى أنه ينبغي أن نسير في موضوع

الحداثة بتؤدة وبطء. فالأرض مزروعة بالألغام. ولكنك تستخدم كلمات كثيفة جدا ومثقلة بالدلالات التاريخية دون أن تحاول تفكيكها أو تحليلها. وأنا لا أطلق هنا أي حكم قيمة عندما أقول بأنها كثيفة ثقيلة الوزن، وإنما أصف واقع الحال. كل هذه التعابير المصطلحية الأساسية التي ورثناها عن الماضي (كمفردات الإيمان والعقيدة بشكل خاص) لم نعد التكفير فيها حتى الآن، ونحن نستخدمها وكأنها مسلمات وبدهيات ونشربها كما نشرب الماء العذب. هذا ما تعودنا عليه منذ الصغر ومنذ الأزل... ولكن إذا ما صممنا على أن ندخل فعليا في مناخ الحداثة العقلية، فماذا نرى ؟ ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص هذه المفردات الضخمة الكثيفة التي تملأ علينا أقطار وعينا ؟ ماذا تقول لنا بخصوص هذه المصطلحات الإيمانية المشحونة بالمعاني وظلال المعاني، أوما أدعوه بالدلالات الحافة المحيطة؟ (Les Connotations) عندما يستخدم المرء بشكل عفوي هذا المعجم الإيماني اللاهوتي القديم لا يعي مدى ثقله وكثافته وشحنته التاريخية وأبعاده المخيفة، وكل الأخطار المرافقة لاستخدامه. فمثلا عندما يقول المؤمن التقليدي بأن هناك أشياء لا تتغير ولا تتبدل. وعندما يقول هناك المقدس (أو الحرام باللغة الإسلامية الكلاسيكية) (Le Sacre)وينبغي عدم التساؤل حوله أو ... وعندما يقول : هناك الوحي، وكل هذه الأديان انطلقت من النقطة نفسها : الوحي، إلخ... عندما يقول كل ذلك فإنه يستخدم لغة كثيفة أكثر مما يجب. هكذا تلاحظون أني استخدم صفة كثيفة أو ثقيلة (بمعنى الوزن) الحيادية لكيلا أطلق أي حكم قيمة. ماذا تعني هذه الكلمة ؟ إنها تعني أن كواهلنا تنوء تحت ثقل أكياس هذا المعجم القديم. فهو أثقل من أن نحتمله أو نستطيع حمله بعد الآن. اللهم إذا ما قررنا أن ندخل فعلا في مناخ الحداثة العقلية والمسؤولية الثقافية. ففي هذه الأكياس (أكياس المعجم التقليدي) أشياء كثيرة لا شيء واحد. ينبغي أن نفتحها لكي نعرف ما فيها. ولم نعد نقبل الآن بحملها على أكتافنا وظهورنا دون أي تساؤل عن مضمونها كما حصل طيلة القرون الماضية. ماذا تقول لنا الحداثة بخصوص كل واحدة من هذه الكلمات والمصطلحات التيولوجية القديمة ؟ ماذا تقول لنا إذا ما قبلنا أن ندخل فعلا في مناخ الحداثة ونتنفس هواءها الطلق ؟ ماذا تقول لنا إذا ما رفضنا البقاء في حالة مترددة، حالة انتقالية دائمة نقبل الحداثة ولا نقبلها (كما يفعل الكثير من المسلمين اليوم)؟ فنحن نقبل بوجودها بين ظهرانينا من النواحي المادية والاستهلاكية السهلة، ولكننا نريد أن نحافظ في ذات الوقت على مخزون المفردات والمعجم اللاهوتي القديم لكي نشعر بلذة الطمأنينة والأمان. هذا موقف مصالحة كسول لا يليق بنا كباحثين وكمفكرين نمارس الفكر قولا وفعلا. إذا ما اعتمدنا موقف العقلانية الحديثة، وينبغي أن ينتهي بنا الأمر إلى اعتماده في لحظة من اللحظات فإننا لا نستطيع القول بأن هنالك أشياء لا تتغير أبدا. ولكني لن أقول بأن كل الأشياء تتغير دائما، وإنما سأقول ان كل ذلك هو إشكالي : أقصد أنه يطرح أنه يطرح مشكلة على الإنسان، على الروح البشرية ويدعوها للتساؤل وعدم القطع في هذا الاتجاه أو ذاك بسرعة.

أولا : ينبغي علينا أن نتساءل عن مفهوم الثابت والثبات. وثانيا : ينبغي أن نطرح الأسئلة على الأنطولوجيا التقليدية : أي كل الخطاب المتمحور حول الكينونة (L'Etre). أقصد خطاب التيولوجيا التقليدية (أوعلم اللاهوت التقليدي) والميتافيزيقا الكلاسيكية الناتجة عن الفكر الإغريقي

لأفلاطون وأرسطو والتي استعيدت من قبل العرب في عصرهم الفلسفي وانتاجيتهم العقلية ثم استعيدت فيما بعد من قبل كل الفلسفة الأوروبية الكلاسيكية. ينبغي طرح الأسئلة حول كلية الخطاب الأنطولوجي الذي عودنا على التحدث عن الكينونة (L'Etre) بطريقة الثبات ومعنى الثبات والاستمرارية والتواصلية والمطلق اللامتغير (L'absolu, L'invariant)

كل هذا التصور أصبح إشكاليا بالنسبة للحداثة. أي لم يعد بديهيا أو مسلما به دون نقاش (انظروا بهذا الصدد تفكيك جاك دريدا لكل الجهاز المفهومي للميتافيزيقا الكلاسيكية) في السابق، وطيلة قرون وقرون، لم يكن هذا التصور يطرح أية مشكلة، لم يكن اشكاليا. أما الآن، وفي مناخ الحداثة، في مناخ الحداثة الفعلية، فلم يعد مقبولا دون مناقشة، أو أخذ ورد. ولكن عندما أقول بأنه اشكالي فإن ذلك يعني أيضا أن الحداثة نفسها لم تتوصل حتى الآن إلى مرحلة الحسم الكامل في هذه القضايا. لم تتوصل الحداثة حتى الآن إلى المرحلة التي تشعر فيها بأنها قادرة على أن تقول أشياء تقبل من قبل الجميع بشكل فوري. لم تتوصل إلى هذا الحد حتى الآن وإن كانت قد شارفته في نقاط عديدة. إنها في مرحلة القول : على مهلكم قليلا، دعونا نفكر في ما حصل في الماضي لكي نفهم الأمور بشكل أفضل على ضوء معطيات التاريخ والمعطيات الاجتماعية والمعطيات المتعلقة بمنشأ المعنى أو كيفية تولد المعنى وانتاجه في المجتمع. وكل هذه معطيات لم ننتبه إليها ولم نهتم بها حتى الآن (أو بالأحرى ابتدأنا بالكاد نهتم بها في أكثر أوساط الباحثين العالميين طليعية).

إذن فالحداثة هي الآن في مرحلة تربوية بيداغوجية، إنها لا تزال في مرحلة لفت انتباه الناس الذين نشأوا وتربوا في مناخ المعجم اليقيني، في مناخ المعجم الدوغمائي التقليدي. فمثلا أتمنى هنا عندما نلفظ كلمة الوحي أن نشعر بأنها كلمة شديدة الخطورة والأهمية، وأنه لا يمكننا استخدامها بسهولة وبمناسبة ودون مناسبة. بمعنى أننا لا نفهمها جيدا، وأنها بحاجة لأن تخضع لدراسة جديدة دقيقة لا تقدم أي تنازل للتصورات الأليفة التي فرضتها العقائد الدوغمائية الراسخة. أتمنى أن ننظفها من كل ما علق بها من أوشاب ايديولوجية. وذلك لأن العقائد الدوغمائية الراسخة تحمل في طياتها الكثير من الايديولوجيا، وإذا ما قبلنا بها كما هي قبلنا في ذات الوقت بكل شحناتها الايديولوجية. ولكن مسارنا كما هو واضح، أو كما سيتضح بعد قليل، يخالف هذا التوجه. إن عملنا يتمثل في عزل وفرز كل ما أضيف إلى كلمة وحي من أشياء تثقلها وتجعل منها أداة ايديولوجية أو آلة ايديولوجية من أجل الهيمنة والسيطرة، وليس فضاء للمعرفة المنفتحة على الكون. وهذا إشكالي. فنحن حتى الآن لا نعرف بالضبط ماهو الوحي. وأستطيع أن أقول الآن ما يلي : لاتوجد حتى هذه اللحظة التي أتكلم فيها أمامكم أي مكتبة في العالم، ولا أي كتاب في أية لغة من لغات العالم يطرح مشكلة الوحي على طريقة العقلانية الحديثة ومنهجيتها!

بالطبع هناك كتب كثيرة تتحدث عن الوحي، وهي متوافرة في المكتبات العالمية العديدة، وبكل اللغات. ولكنها جميعها صممت وانجزت وكتبت ضمن منظور التيولوجيات التقليدية. أقصد التيولوجيات التي تشتغل وتمارس آلياتها الوظائفية بصفتها أنظمة ثقافية من الاستبعاد والنفي المتبادل. (Systemes Culturels d'exclusion Mutuelle) ينبغي أن أعدل قليلا من هذا

الحكم الذي أطلقته وأقول بأننا نلاحظ مؤخرا حصول نوع من التغير، نوع من المرونة والليونة في جهة الفكر البروتستانتي الغربي. وربما كان ذلك عائدا إلى أن البروتستانتية، كما هو واضح من اسمها، ميالة بطبيعتها للاحتجاج والمعارضة. فهي التي نهضت من قبل في وجه الهيمنة الشاملة للأستاذية العقائدية الكاثوليكية، وذلك أيام لوثر، وفتحت مجال التفكير الحر والمستقل لأول مرة في أوروبا.

أقول نلاحظ بعض المرونة والليونة في جهة البروتستانت ولكنهم لا يذهبون إلى أبعد من ذلك. ولا توجد حتى الآن أية دراسة إشكالية حديثة لمسألة الوحي في الحلقات الدراسية التيولوجية الكاثوليكية أو اليهودية أو البروتستانتية الرسمية، وللأسف فهي أقل وجودا بكثير في كليات الشريعة الإسلامية حيث لا يوجد أي منفذ، ولو صغير، على الحداثة والعصر والعقلانية. بما أن ذلك غير موجود فماذا نفعل ؟ بكل بساطة : نمنع أنفسنا من استخدام كلمة "وحي" وكأنها كلمة واضحة مشروحة معروفة ! نمنع أنفسنا من القول بأن الوحي هو الوحي، وأنه مشترك لدى كافة الأديان الثلاثة، ويشتمل على حقائق ثابتة ونهائية وأننا نعرفه، إلخ... بالطبع يمكننا أن نقول ذلك على منوال الاعتقاد أو الشهادة الإيمانية أو ما يدعى في الاسلام بالعقيدة(La Profession de Foi) .ولكن هذه مشكلة تخص الوعي الفردي، وعي المؤمن التقليدي، ولا تخص الوعي التواصلي الذي تمكن مشاطرته من قبل الجميع. نقصد بذلك لغة التواصل التي هي لغة العلم الحديث. لهذا السبب أعود إلى سؤالك واعتراضك وأقول بأنه ممتع ومفيد لأنك خلطت بين كلتا اللغتين وكلا المفهومين (القديم والحديث) وأثرت لدي الحاجة لتقديم هذا التوضيح المطول.

المقدس أو الحرام

يمكنني أن أقول نفس الشيء فيما يتعلق بالمقدس أو الحرام في اللغة الإسلامية الكلاسيكية (أي ما يحرم مسه). فالانتربولوجيا الحديثة تعلمنا أن هناك تجليات عديدة للمقدس، وأنه يختلف من مجتمع إلى آخر ومن دين إلى آخر. ثم تعلمنا أن هناك تحولات للمقدس: فالمقدس متحول ومتحرك وليس ثابتا أو ساكنا كما قد نتوهم. يضاف إلى ذلك أن المقدس يتعرض باستمرار للتلاعب به من قبل الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر). وذلك لأنهم بحاجة إليه. الناس بحاجة للمقدس حاجتهم للخبز. هذا ما تعلمنا إياه الأنتربولوجيا الحالية (أو علم الإناسة الحالي). ولا يمكن للمرء أن يعيش بدون مقدس كما لا يمكنه أن يعيش بدون خبز. وهناك أنواع عديدة من الخبز، كما أن هناك أنواعا عديدة من المقدس كما قلت آنفا. وهذا يعني أن الدراسة العلمية للمقدس لا تعني الانتقاص منه أو المس به، وإنما تعني فهما أفضل لكل تجلياته وتحولاته وتحذيرا لبعض الفئات أو بعض الأشخاص من التلاعب به لمصالح شخصية وسلطوية. ويمكنني أن أقول بأن المقدس الذي نعيش عليه (أومعه) اليوم لا علاقة له بالمقدس الذي كان للعرب في الكعبة قبل الإسلام، ولا حتى بالمقدس السائد أيام النبي لأن أشياء كثيرة تغيرت منذ ذلك الوقت في ساحة المجتمعات الإسلامية والعربية. وإذن فينبغي أن ننظر للمقدس كشيء متحرك وفي الوقت ذاته جبار ومستمر. بمعنى أنه موجود دائما، ولكن بأشكال متنوعة شديدة الاختلاف. وهو يملأ وظائف عديدة متنوعة أيضا. وهذا هو معنى القول بأن المقدس أو الحرام يشكل ظاهرة أنتربولوجية، أي بشرية (بمعنى أنه موجود في كل المجتمعات البشرية وإن يكن

بأشكال مختلفة.)

لماذا ابن رشد ؟

والآن، لماذا اخترت ابن رشد كمثال تطبيقي من أجل التفكير في موضوع الإسلام، والحداثة؟أنا مطالب بتبرير هذا الإختيار، لأنه لم يكن اعتباطا. والواقع أن ابن رشد يمثل، داخل الفكر العربي الإسلامي أحد أفضل ممثلي التيار العقلاني والفلسفي والعلمي (بالنظر إلى زمنه وإمكانيات زمنه بالطبع). وقد مثّل هذه العقلانية إلى درجة أنه آثار في السوربون وإكسفورد، (أكبر اثنتين من جامعات الغرب آنذاك)، وفي القرن الثالث عشر الميلادي حركة فكرية تدعى هنا في فرنسا بالرشدية (L'Averroisme) أو بالعقلانية الرشدية La Rationalite averroiste. فهو يمثل إذن مرجعية هامة داخل إطار الفكر العربي - الإسلامي، كما ويمثل مرجعية هامة داخل إطار الفكر الأوروبي أو اللاتيني المسيحي في ذلك الوقت. إنه يمثل نقطة التواصل والإحتكاك والتفاعل بين كلا الفكرين والثقافتين. وعن هذا الإحتكاك الحضاري الخصب تولد تيار الحداثة فيما بعد. نظرا لكل هذه الأسباب ارتأيت أنه أفضل مثال يمكن أن نأخذه من الجهة العربية لكي ندرس موضوع الحداثة ومشكلة الإسلام والحداثة. فهو من جهة مفكر مسلم وفقيه مشهور (كان قاضيا للقضاة في قرطبة ينبغي أن لا ننسى ذلك)، وهو من جهة أخرى صاحب تيار مشهور داخل الفكر المسيحي القروسطي.

ولكن هناك سبب آخر أيضا دعاني لاختياره هو أن هذا الفكر العقلاني (أكرر بحسب معطيات زمانه وإمكانياته) سوف يبدو لنا على حقيقته وضمن مشروطيته التاريخية. أقصد سوف يبدو لنا كمفكر منغلق داخل حدود المعقولية القروسطية أو العقلانية القروسطية medievimedieva- leL'intelligibilite. بمعنى آخر فإنه أصبح الآن ينتمي كليا للتاريخ. وبالتالي فلم يعد ممكنا «استخدامه» اليوم من أجل حل المشاكل والتحديات التي تواجهنا. فعقلانيته لم تعد عقلانيتنا، هذا على الرغم من أنه كان يمثل العقلانية والحداثة في زمنه وبالنسبة لعصره. ونحن لا نستطيع أن نطلب منه أكثر من ذلك. فهو مهما يكن كبيرا في عصره ولفترة طويلة من الزمن فيما بعد يظل محكوما بالنظام الفكري الخاص بالعصور الوسطى وبكل إكراهاته التي لا يمكن أن يفلت منها (الإبستمية) (نظام الفكر). بمعنى آخر فإنه لم يعد صالحا كدليل بالنسبة لنا اليوم إذا ما أردنا أن نفهم الظاهرة الدينية بكل أبعادها Le Phenomene Religieux. وإذن فإن دراسته تتيح لنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بين المعقولية القروسطية والمعقولية الحديثة، أو بين الفضاء العقلي القروسطي والفضاء العقلي الحديث. وإذا ما أردنا أن نطرح بطريقة حديثة مشكلة الوحي أو ظاهرة الوحي فإنه لا يستطيع أن يساعدنا ولا أن يدلنا على الطريق. سوف نرى فيما بعد، ومن خلال الدراسة التطبيقية، كيف ينظر إلى ظاهرة الوحي وكيف يتحدث عنها من خلال كتابه: **فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الإتصال**. سوف نرى كيف يتحدث عن الكتابات المقدسة. إنه يتحدث عنها بصفته تيولوجيا أرثوذكسيا (أو فقيها أرثوذكسيا) مسلما متقيدا بالحدود التي فرضها عليه علم الأصول، أي أصول الدين وأصول الفقه، كما كانت قد بُلورت ومارست دورها طيلة القرون الوسطى وهيمنت على تفكير كل المسلمين دون استثناء. وهذا شيء طبيعي ومفهوم في وقته كما قلت

سابقا. وأنا أقول بضرورة دراسة علمي أصول الدين وأصول الفقه ومعرفتهما. ولكن ينبغي أن تكون هذه المعرفة تاريخية لا تقليدية امتثالية كما هو سائد في كليات الشريعة وفي كل الأوساط الإسلامية دون استثناء. نعم ينبغي دراسة هذين العلمين ومعرفةكيفية تشكلهما تاريخيا وتدريجيا معرفة دقيقة صحيحة، لا معرفة مجزوءة خيالية مقطوعة عن التاريخ. ولكن لا ينبغي أن ننتظر منهما أن يسلمانا المفاتيح اللازمة لنا اليوم من أجل أن نُدخِل الإسلام (أو الفكر الإسلامي) داخل نطاق الحداثة. هذا غير ممكن، وهما غير قادرين على ذلك. ينبغي معرفة مدى إبداعية هذين العلمين الإسلامين الخالصين في عصرهما، ومدى محدوديتهما بالنسبة للعقلانية الحديثة أيضا. فالإمام الشافعي عندما ألف رسالته الشهيرة في أصول الفقه قام بحركة إيجابية نافعة، وحركته تظل صالحة ومن الضروري أن يقوم بها المسلمون من جديد اليوم. قلت حركته (Son geste) ولم أقل مضمون هذه الحركة وأساليبها. فكل ذلك مرتبط بعصره ولم يعد له علاقة بنا اليوم. فاليوم نحن بحاجة لظهور عالم مسلم جديد متمكن من العقلانية الحديثة لكي يكتب لنا رسالة تاريخية في أصول الفقه والعلوم اللاهوتية تراعي كل التطورات والانقلابات التي حصلت في مجتمعاتنا الإسلامية والعربية منذ حوالي القرن ونصف القرن. نحن بحاجة إلى هذا العالم الجديد لكي يقوم بنفس حركة الشافعي، ولكن بطريقة مختلفة جذريا وكليا. لماذا؟ لأن الرسالة الجديدة ينبغي أن تراعي حصول شيء جديد وكبير هو: الحداثة، ولأن المجتمعات العربية والإسلامية قد تغيرت ولم تعد تشبه ما كانت عليه أيام الشافعي. هذه هي التاريخية. وهذا هو الفكر التاريخي والعقلاني الحديث الذي أدعو كافة العرب والمسلمين إليه. ففيه منجاتهم من الخسران والضياع والتخلف عن ركب الأمم والتقدم. وهو ليس خارج التراث والسنة وليس ضد التراث والسنة وإنما من خلال التراث والسنة يدفع بالأمور وإنما من خلال التراث والسنة يدفع بالأمور إلى الأمام ويطورها لكي تصبح قابلة للاندماج في عصر الحداثة وفكر الحداثة وعقلانية الحداثة. فقد كان هم الشافعي أن يحارب الفوضى التشريعية والقضائية السائدة في عصره. وكان يريد أن يخلع على الفقه والتشريع نوعا من التماسك والانضباط والوحدة لمواجهة قضايا العصر والمسلمين آنذاك. كان يريد خلع نوع من التماسك والجدية على العمل العقلي للقاضي وعلى العمل العقلي للفقيه عندما يتنطحان للإفتاء في مسألة ما أو لحل مشكلة ما. وهذا العمل، كمشروع فكري، لا يزال صالحا وضروريا بالنسبة للمسلمين اليوم. ولكن كيف يمكن أن ننجز هذا البرنامج العقلي والفكري الكبير؟ بالطبع ليس على طريقة الشافعي. هذا شيء مؤكد، لأن حركة الزمن لا يمكن أن ترجع إلى الوراء. ولأن حاجيات المسلمين اليوم ليست هي نفس حاجياتهم أيام الشافعي، ولأننا مضطرون شئنا أم أبينا لأن نأخذ بعين الإعتبار مسألة الحداثة وكل الإنجازات الإيجابية التي حققتها الحداثة منذ أربعة قرون. يضاف إلى ذلك أنه لا يمكن انجاز هذا المشروع الكبير (-الذي سيؤدي إذا ما نجح إلى نهضة العرب والمسلمين وخروجهم من المأزق) على طريقة ابن رشد على الرغم من عقلانيته وجرأته. وينبغي أن أقول لكم لماذا. لأن الطرائق والمنهجيات التي اتبعها الشافعي وابن رشد (على الرغم من اختلافهما) قد أصبحت الآن في ذمة التاريخ، قد أصبحت مادة للتاريخ والمؤرخين، وليست طريقا ناجعا يوصلنا إلى الشاطئ المرجو ويخرجنا من الورطة. وكل المجريات والطرائق التي اتبعها الفكر الإسلامي أثناء فترة الانبثاق والتشكل ثم فترة التطور الكلاسيكية التي لحقتها هي الآن مادة

لعلم التاريخ وللباحثين في مختلف جامعات العالم يدرسونها ويظهرونها على حقيقتها. وينبغي القيام بذلك، فالعملية لم تنجز بعد، أو قل إنها أنجزت جزئيا ومن قبل الباحثين الأجانب في معظم الأحيان. ولكنها لم تعد طرائق ومجريات المعقولية الحديثة. ولهذا السبب بالذات أحاول في هذه المحاضرات العامة أن أشق الطريق باتجاه هذا المشروع العقلي الخطير الذي هو وحده القادر على إدخال الإسلام والمسلمين في إطار الحداثة والعصر. وكنت قد دعوت هذا المشروع فيما سبق "بنقد العقل الإسلامي". ولكن بعضهم في الساحة العربية، وبالأخص صديقي محمد عابد الجابري، يتحدث عن نقد العقل العربي، فما الفرق بينهما؟

نقد العقل الإسلامي أم نقد العقل العربي؟

هكذا تجدون أنه لا يمكننا القيام بدراسة موضوع الإسلام وعلى أكمل وجه إلا إذا أنجزنا هذا المشروع الخطير الذي هو في آن معا مشروع تاريخي ومشروع فكري، والذي يتمثل بإجراء نقد جذري للعقل الإسلامي، وليس للعقل العربي كما شاع في الفترة الأخيرة. فما السبب، ما هو الفرق بينهما؟

أحد الحضور: نقد الجابري ليس نقدا جذريا يحاول أن يخضع بدهيات العقل الإسلامي ومسلماته لنقد ابستمولوجي. وأعتقد شخصيا أن الجابري لا يمتلك الوسائل الحديثة للقيام بهذه المحاولة. بمعنى آخر فإن التكوين العلمي والمنهجي اللازم ينقصه ولا يؤهله لإنجاز المشروع كما ينبغي.

أركون: سوف أقول منذ البداية كتوضيح للأمور ووضع للنقاط على الحروف: إذا ما اكتفينا بالعالم العربي كمجال للنقد فإنه ينبغي علينا تبيان العلاقة بين العرب والإسلام. ينبغي أن تكون الأمور واضحة جدا فلا نخلط بين عدة مستويات متمايزة ولا نلعب على وتر الغموض والإلتباس. ولكي نفعل ذلك علينا أن ننخرط في بحث كامل لم ينجز بعد ألا وهو: تقييم أهمية العامل الديني داخل لعبة المجتمع، ثم أهمية العامل الثقافي غير الديني ثم العامل اللغوي ثم العامل الإجتماعي ثم العامل الإقتصادي التي تلعب هي الأخرى أيضا دورا هاما في تسيير عجلة المجتمع وتحريكه وتوجيهه في هذا الخط دون ذاك. ونحن نعلم أن العامل الديني الإسلامي يلعب دورا في مجتمعات عديدة ومختلفة جدا تتجاوز العالم العربي، وتشمل الهند والباكستان وأندونيسيا وتركيا وإيران، إلخ... وينبغي أن نكتشف مقولات الفكر ومقولات المعرفة ثم مقولات السلوك الفردي والجماعي التي أدخلها الإسلام إلى مختلف هذه المجتمعات. وينبغي أن نكتشف كيف وجهت هذه المقولات (أو المسلمات والبدهيات الإسلامية) المجتمعات المذكورة في اتجاه ربما كان مشتركا وربما كان مختلفا، لا نعرف حتى الآن. والواقع أن أحدا لم ينجز هذه الدراسة بعد من أجل معرفة مدى تأثير العامل الديني على مسيرة مجتمع ما كالمجتمع التركي مثلا أو الأندونيسي وقياس حجم تأثيره بالقياس إلى تأثير العوامل الأخرى السائدة في هذا المجتمع أو ذاك. فمثلا يمكن أن نتساءل ويحق لنا أن نتساءل: هل العامل الديني الإسلامي هو الحاسم في تركيا أم العامل اللغوي القومي أم العامل الإقتصادي أم العامل الثقافي الدنيوي أم كل هذه العوامل مجتمعة؟ وأيهما أقوى في تأثيره وأيهما أضعف؟ ومتى يكون هذا العامل أقوى في فترة ما أو منعطف تاريخي ما من غيره ومتى يصبح أضعف؟... كل هذه

المسائل تجعل دراسةالمبادئ والفرضيات المعرفية التي يستخدمها العقل الإسلامي بشكل ضمني في معظم الأحيان أكثر أهمية وأكثر حسما. أقصد العقل الذي اشتغل ومارس دوره في كافة هذه المجتمعات وليس فقط في المجتمعات العربية. وإذا ما استطعنا القيام بهذه الدراسة فإننا نتوصل عندئذ إلى مستوى شمولي من التحليل العميق للعقل الديني وآلياته، ونتجاوز بذلك الإطار الخاص بالدائرة اللغوية العربية وحدها. وهنا يكمن أحد الفروق الأساسية بين العقل العربي/والعقل الإسلامي. هذا يعني أنه حتى لو استنفدنا تحليل ما استطاع أن يفعله العقل العربي في اللغة العربية داخل التجربة التاريخية للمجتمعات العربية فإننا لن نستطيع أن نطلق حكما شاملا على نوعية العقل الإسلامي وآلية اشتغاله وكيفية تحريكه لوعي الفرد والمجتمع. يمكننا أن نطلق حكما بالطبع ولكنه سيكون ناقصا. ينبغي أن نرى كيف يمارس العقل الإسلامي فعله لدى الهنود المسلمين والباكستانيين والأتراك والإيرانيين والأفارقة، إلخ... قبل أن نطلق حكما عاما على مفهوم العقل الإسلامي ومنطقه الداخلي ونوعية نظرته للعالم والوجود. وقس على ذلك الشيء نفسه، فيما يخص طريقة اشتغال العقل المسيحي في المجتمعات التي انتشر فيها والتي لم تعلمن بعد أو حتى التي علمنت وبقيت فيها أوساط عديدة خاضعة له كدول أمريكا اللاتينية وأفريقيا وأوروبا، إلخ.... وإذن فنحن نهدف من خلال دراستنا النقدية التاريخية للعقل الإسلامي إلى الإمساك بالظاهرة الدينية في عموميتها الشاملة التي تتجاوز من حيث الإتساع الدائرة اللغوية والقومية الواحدة سواء أكانت عربية أم تركية أم إيرانية أم باكستانية، أم غير ذلك. بل سوف نذهب إلى أبعد من ذلك ونقول : إنه إذا ما أنجزنا دراسة العقل الإسلامي على هذا النحو فسنكون أكثر قدرة على فهم العقل العربي ضمن مقياس أننا نتجنب عندئذ كل الأحكام المسبقة الشائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أننا نتجنب عندئذ كل الأحكام المسبقة الشائعة بخصوص العروبة والإسلام وضمن مقياس أن الفكر العربي لا يزال محكوما حتى هذه اللحظة بالمقولات الأساسية للفكر الإسلامي القروسطي. هذا من جهة. وأما من جهة أخرى فيمكن القول بأن نقد العقل العربي يمثل هدفا مشروعا لا غبار عليه إذا ما وضعنا الأمور ضمن نصابها الصحيح، أي ضمن المنظور الواسع المشار إليه. والواقع أن نقد العقل العربي يمكن أن يمثل مرحلة أولى تؤدي إلى نقد العقل الإسلامي بشرط أن نتحاشى كل الأحكام التيولوجية المسبقة ومن بينها تلك التي تقول بأن اللغة العربية متفوقة على جميع اللغات البشرية لأنها لغة الوحي القرآني أو أن العرب أفضل من كل الشعوب الإسلامية الأخرى، أو أن المسلم أفضل من غير المسلم. فهنا مزعم تيولوجي لا يثبت أمام الإمتحان والتفحص الألسني والعلمي الحديث. وهذا حكم مسبقun prejuge ناتج عن عقيدة إيمانية تيولوجية وليس عن خبرة علمية أو تجربة محسوسة. كل البشر متساوون أمام الله والتاريخ. والشافعي نفسه لم يستطع أن ينجو في «رسالته» من هذا الرأي عندما قال بما معناه: إن الله عز وجل اختار العربية لكي يتكلم، وبالتالي فاللغة العربية ذات امتياز انطولوجي بالقياس إلى كافة لغات البشر. هذا كلام يحتمل الكثير من القول والتفكير والتأني. ولا ينبغي أن يطلق جزافا. ثم هناك الأحكام الأيديولوجية المسبقة الناتجة عن الشعارات السياسية وليس عن التحقق العلمي.

وبالتالي فالباحث الذي يريد القيام بنقد العقل العربي ينبغي أن يكون حذرا جدا فلا يقع في مطب الأحكام المسبقة تيولوجية كانت أم أيديولجية. وهذا أمر صعب جدا في الظروف الحالية، ولكنه ليس مستحيلا. وأعتقد، شخصيا، أنه لا يمكن القيام بنقد شاف للعقل العربي قبل القيام بنقد العقل الإسلامي أو قل إنهما يتسايران معا. فالرابطة الأساسية بينهما هي اللغة، خصوصا في القرون الهجرية الخمسة الأولى، حيث كان الانتاج الفكري الإسلامي يتم فقط في اللغة العربية. وإذن فمن المشروع القيام بنقد للعقل العربي ونقد للعقل الإسلامي لأن هذين العاملين العربي والإسلامي موجودان في الواقع الموضوعي، ولكنهما يستخدمان في غالب الأحيان بطريقة إيديولجية لا معرفية (انظروا الخطاب الايديولوجي الكاريكاتوري السائد حاليا). فالاستخدام الايديولوجي المضخم لهذين العاملين يحرف عمل العقل عن المسار الذي ينبغي أن يتبعه : أي السير نحو معرفة الحقيقة والاعتراف. ولكنكم تعلمون أن آخر هموم الخطاب الإيديولوجي السائد حاليا هو الاعتراف بالحقيقة. وإذن فليتدخل هذان العاملان وليحتلا مكانتهما المشروعة ولكن ينبغي وصفهما كما هما عليه وعدم اهمال وظيفتهما الايديولوجية ثم بشكل أخص عدم الخلط بينها وبين وظيفة العقل الأساسية : والتي هي وظيفة معرفية استكشافية حرة خالصة من كل الأحكام المسبقة والقيود (Une Fonction Cognitive). وينبغي أن نميز دائما بين هاتين الوظيفتين : الوظيفة الايديولوجية والوظيفة المعرفية. فهما في حالة صراع دائم في كل المجتمعات وفي كل العصور بل وفي أعماق الشخص الواحد (انظروا بهذا الصدد ما قلته عن الخيال/والعقل، أو المخيال/والعقلانية في أماكن عديدة من كتبي وبحوثي).

II-المحاضرة الثانية

نتابع حديثنا عن مشروع نقد العقل الإسلامي ونقول بأن هناك نوعين من العقل :

1-**العقل بشكل عام** (La Raison)، وهو العقل المستقل : أقصد العقل الذي يخلق بكل سيادة وهيبة أفعال المعرفة. وهذا العقل يرفض الاشتغال داخل نطاق المعرفة الجاهزة أو المحددة سلفا. إنه عقل يرفض الإشتغال داخل الأقفاص والسجون المغلقة.

2-**العقل الديني** (La Raison Religieuse) وهو على العكس من السابق يشتغل داخل إطار المعرفة الجاهزة، ويستخرج كل المعرفة «الصحيحة» استنادا إلى العبارات النصية للكتابات المقدسة (من قرآن وأناجيل وتوراة). وإذن فالعقل الديني، بطبيعه، عقل تابع لا مستقل. وبالتالي فهو لا يطرح مشكلة أصل الوحي المعطى أو معطى الوحي : أي الوحي كظاهرة موضوعية موجودة بغض النظر عن مشاعرنا الذاتية تماما كوجود الظواهر الفيزيائية أو البيولجية. يضاف إلى ذلك أنه لا يطرح اطلاقا مشكلة مشروعية المرور أو الإنتقال من مرحلة الوحي إلى مرحلة المعارف المنجزة طبقا للمنهجيات الفقهية وخصوصا منهجية الاستنباط (أي استنباط الأحكام الشرعية من النصوص المقدسة عن طريق التأويل والتفسير). وهذه منهجية شديدة الخصوصية مرتبطة فقط بالعقل الديني وآليات اشتغاله وممارسته. إنه لا يطرح أبدا هذه المسألة : مدى مشروعية هذا الاستنباط أو ذلك المرور

والإنتقال من كلام الوحي المقدس إلى أحكام البشر المطبقة في المجتمع أو على المجتمع، والتي يخلع عليها التقديس بدوره ! ومن هنا جاء تقديس الشريعة والقانون الاسلامي واعتباره فوق البشر والتاريخ.

هنا في حين أن العقل الفلسفي يسمح لذاته بأن تحتج بل وأن تلغي ماكان قد أنتجه هو ذاته سابقا. إنه عقل نقدي متدرج يقبل بالعودة على خطاه أبستمولوجيا (أي معرفيا). وهنا هو الفرق الجوهري بين الموقف الفلسفي والموقف الديني. أنا أقول ذلك كواصف وكشارح دون أن أطلق أي حكم قيمة. وأنا لا أقول بأن هذا العقل أفضل من ذاك بالضرورة وبشكل مسبق. أرجو أن يكون ذلك واضحا. لماذا لا أقول؟ لأننا لا نزال في المرحلة الأولى من مسارنا، لا نزال في مرحلة الوصف والتحليل ولم نصل بعد إلى مرحلة التقييم واستخلاص النتائج. وهذه هي احدى سمات العقل الحديث (بما أن موضوعنا هنا العام هو الحداثة). فالعقل الحديث لا يسمح لنفسه بالتقييم السريع بل إنه يؤجل هذه اللحظة إلى أبعد وقت ممكن لكي يلقي أكبر حد ممكن من الإضاءة على الموضوع المدروس. ولكن العقل الديني، للأسف، لا يفعل بالمثل. بل إنه يدين هذه العبارات التي نطقت بها للتو ويستنتج منها فورا أنه مهدد، أو أنه قد تعرض للهجوم من قبل كلامي. وهذه هي احدى سمات النفسية الدينية التقليدية. هذا موقف نفسي قبل أي شيء آخر. فالمؤمنون التقليديون حساسون جدا ويشعرون فورا بأنه قد اعتدي عليهم وبالتالي يقومون برد فعل فوري عن طريق الهجوم ويقولون : كل هذا الكلام هراء في هراء. الخطاب الحديث لا معنى له على الاطلاق، ولسنا مستعدين حتى لسماعه. انه مستورد، دخيل، أجنبي....

أما نحن فسوف نحاول أن نستمع إليهم ونفهم سبب هذا الرفض المطلق للخطاب العلمي الحديث. وأنا أحاول أن استمع إليهم عبر دليل كبير لا يمكن اتهامه بالامبريالية أو بالاستعمار أو بالماركسية والالحاد. سوف نستمع إليهم ونحاورهم من خلال شخصية إسلامية كبيرة هي : ابن رشد. فابن رشد عاش في عصر لا يعرف هذه الأشياء...

-ولكنه اتهم بالنزعة الأرسطوطاليسية !

أركون : آه، لقد نسيت ! نعم لقد اتهم باتباع ما يدعوه حراس الأرثوذكسية آنذاك بالعلوم الدخيلة (أي ما يدعى اليوم بالغزو الفكري !). وإذن فقد كان يعيش حالة مشابهة لحالتنا اليوم. فعندما نشرح شيئا بطريقة ابستمولجية أو معرفية معاصرة فإنهم ينهضون في وجوهنا قائلين : هذا علم غربي، دخيل، مستورد، لا علاقة لنا به ! إنه الموقف ذاته يتكرر عبر القرون. وموقفنا من الفكر الغربي اليوم يشبه موقف ابن رشد من الفلسفة الأغريقية والعلم الأغريقي مع فارق واحد هو أننا سنحاول أن نكون أكثر حذرا منه وحيطة. سوف نرى فيما بعد، من خلال تحليلنا لكتاب ابن رشد، ان طريقة اشتغال الخطاب الديني في بنيته اللغوية الألسنية المحضة مختلفة تماما عن طريقة اشتغال الخطاب التحليلي والفلسفي المفهومي. هذان خطابان مختلفان وهما يقدمان لنا صورتين مختلفتين عن الواقع. ومنهجية العقل الحديث هي ما أحاول تطبيقه الآن على الفكر العربي الإسلامي بعد أن أتموضع

فيه من الداخل لا أن آتيه من الخارج كما فعل بعضهم دون جدوى. وإذن فإنني أحاول بلورة الحداثة من داخل هذا الفكر ومن خلال إعادة التفكير بمساره التاريخي الطويل (أربعة عشر قرنا من الزمن).

نعود إلى ابن رشد ونقول بأنه قد دخل كليا في ساحة العقل الفلسفي وتبنى عن طوع واختيار كل مقولات الخطاب الفلسفي بما فيها المقولات المتعلقة بالميتافيزيقا ومفهوم السببية **وخلق العالم وخلود الروح**. وكانت هذه هي المسائل الثلاث الكبرى التي تفصل بشكل جذري بين موقف المتكلمين الفقهاء (أي الأصوليين الذين يدافعون عن الموقف الأرثوذكسي كما حدده القرآن بأن العالم مخلوق من قبل الله) وبين موقف الفلاسفة الذين قالوا بأزلية العالم . ثم اختلفوا حول مشكلة خلود الروح أو عدم خلودها، وهل ستبعث وحدها بعد الموت أم ستبعث مع كامل الجسد أيضا. ثم هناك مشكلة السببية الأكثر تعقيدا لأنها تخص تجربتنا اليومية. فمسألة السبب والنتيجة مسألة محسوسة معاشة من قبل الإنسان. إنها تخص مسألة توليد الظواهر. فإذا قربت أصبعي من النار احترقت بدون شك. هذا شيء أستطيع التأكد منه بسهولة عن طريق العيان والتجربة. ونلاحظ بشكل عام أن ابن رشد كغيره من فلاسفة المسلمين من أمثال ابن سينا والفارابي والكندي وغيرهم ممن أطلعوا على الفلسفة اليونانية قد حاولوا جاهدين **إقامة المصالحة بين الموقف الفلسفي والموقف الديني واعتبار أنهما متكاملان لا متضادان**. وقد حاول ابن رشد الدفاع عن هذا الموقف في كتاب «فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال»، الذي نحن بصدده، وحاول «البرهنة» على نظرية محددة بهذا الخصوص. قلت البرهنة ووضعتها بين قوسين عن قصد لأنه ينبغي ألا ننسى أن ابن رشد ينتمي إلى عصره وتنبغي موضعته تاريخيا داخل هذا العصر (القرن السادس الهجري/الثاني عشر الميلادي) بكل **الإمكانيات العلمية** المحددة والمحدودة لذلك العصر. لقد حاول «البرهنة» على رأيه مستخدما وسائل عصره وتوصل إلى نتائج معينة. ولكن هذه النتائج ليست نهائية بخصوص الموضوع ولا تلزمنا اليوم اطلاقا. وإذا ما اطلعنا على رأي العلم الحديث بمشكلة السببية وقرناه برأي **ابن رشد استطعنا أن نقيس حجم المسافة الفاصلة بينهما**، وعندئذ نعرف مدى المسار المقطوع بينه وبين الحداثة الراهنة. هكذا ينبغي أن نمارس العمل المنهجي والتاريخي ونطبقه على الفكر العربي- الإسلامي. فالعقل العلمي اليوم يواجه نفس المشكلة : أقصد مشكلة العلاقة بين العقل الديني/ والعقل الفلسفي. ولا تزال هذه المشكلة مفتوحة.

العقل العربي والعقل الإسلامي

إذن فهذه المسألة مفتوحة وليست مغلقة كما يتسرع بعضهم بالجواب ويقول بأنها محلولة. ورد ابن رشد ليس إلا كرد واحد من جملة ردود أخرى عديدة. لكننا ندرسه هنا لأننا نحتاج إلى موضعة العقل العربي، أو بالأحرى العقل الإسلامي بالقياس إلى العقل الحديث والعقلانية الحديثة. أفتح هنا قوسا وأعود إلى مسألة التفريق بين العقل العربي والعقل الإسلامي. فالعقل العربي قد يكتبه وينجزه مفكرون عرب غير مسلمين. والواقع أن نظرة المغاربة لهذه النقطة غامضة وغير دقيقة. فلأنهم جميعا مسلمون لا يفهمون كيف يمكن أن يوجد عربي غير مسلم. ولكننا نعلم أن العديد من منشطي الفكر العربي في الماضي والحاضر هم من المسيحيين العرب في لبنان أو سوريا أو في فلسطين أو العراق أو

مصر... وأنا شخصيا عندما كنت ما أزال طالبا في الجزائر لم أكن أفهم كيف يمكن أن يوجد عربي غير مسلم! هذه مسألة خاصة بالمغاربة وتعود لظروف تاريخيّة، وأن كانوا قد ابتدأوا يفهمون حقيقة المشرق الآن بشكل أفضل. وإذن فابن رشد كان يتحدث آنذاك وهو محكوم بمقولات العقل الإسلامي لا العربي، لأنه لم تكن توجد آنذاك مقولات عربيّة محضة للمعرفة. فالمقولات التي كان يستخدمها هي مقولات إسلامية، إنها مقولات الشريعة المحددة من قبل القرآن. وإذن فنحن هنا داخل أرضية العقل الإسلامي، ولهذا السبب أتحدث عن نقد العقل الإسلامي وليس العربي حتى ولو كان ابن رشد يتكلم بالعربية. فالعربية هنا ليست إلا أداة للتعبير. ولو أنه عبر باللغة التركية أو الفارسية وهو مسلم لقال الشيء نفسه. ومن يطلع على محاجات المسلمين من أتراك وإيرانيين باللغتين التركية والفارسية يكتشف أنهم يستخدمون المقولات نفسها التي استخدمها ابن رشد بالضبط. وبالتالي فهذا يبرهن على أنها مقولات إسلامية المضمون عربيّة الصياغة. إنها تتجاوز العرب كشعب لتشمل كل الشعوب الإسلامية الأخرى التي يتجاوز عددها أضعاف عدد العرب. وإذن فالنقد الإبستمولوجي للعقل المعني ينبغي أن يطبق على المقولات الدينية التي بلورها القرآن ورسخها في الساحة العربية وكل الساحات الإسلامية غير العربية. ينبغي أن يكون ذلك واضحا وإلا فلا معنى لنقد العقل العربي ولا لنقد العقل الإسلامي. فالفرق بينهما واضح صريح. واللغة العربية هنا ليست إلا أداة للتعبير ووعاء له. ولو استخدمت اللغة الأنكليزية، أو الألمانية أو الفرنسية كمسلم لطرحت الأسئلة نفسها التي طرحها ابن رشد، اللهم إذا ما قررت البقاء داخل المنظور الإسلامي والحساسية القروسطية للدين. وهذا دليل على أن الأمر يتعلق فعلا بالعقل الإسلامي. وعندئذ يمكن أن أطرح السؤال التالي بالفرنسية: Quel est le Statut de la Philosophie au regard de la loi musulmane?

أي بحسب تعبير ابن رشد الحرفي: ما حكم الفلسفة في منظور الشريعة؟

وإذن فالمسألة هي هي على الرغم من اختلاف اللغات. فاللغة ليست هنا إلا أداة للتعبير عن مقولات دينية تشكل وتؤطر رؤيا الروح، فمثلا مقولتا الحلال/ والحرام آتيتان من الله ومحددتان من قبل الله، وليس من قبل العرب أو الأتراك أو الإيرانيين... وما دام العرب وغير العرب من المسلمين لم يخرجوا حتى الآن من إطار المعقولية الدينية القروسطية فلا معنى إطلاقا لنقد العقل العربي قبل نقد العقل الإسلامي.

العلاقة بين اللغة والفكر

سؤال: ولكن ألا تعتقدون بأن اللغة تؤثر على الفكر ومقولاته وأنها ليست مجرد وعاء خارجي؟

آركون: بالطبع، بالطبع. هذه مناقشة سارية في العلوم الإجتماعية والإنسانية وبالأخص الألسنية. وملخص المناقشة في أحدث مواقعها الراهنة هو التالي: في داخل كل لغة بشرية معينة تتبلور وتترسخ أشكال من التعبير والصياغات اللغوية. وهذه الأشكال والصياغات اللغوية ما إن

تتكرر وتترسخ عن طريق التعليم المدرسي أو الإستخدام اليومي من قبل أبناء اللغة الواحدة حتى تؤدي في النهاية إلى خلق إطار للمارسة الفكر مرتبطة ارتباطا وثيقا بصيغ التعبير هذه فلا يخرج عنها. وإذا لم يدخل أي شيء من الخارج لزعزعة هذه الصيغ التعبيرية ونفخ الروح فيها فإنها تبقى على حالها كما هي لفترة زمنية طويلة. وذلك لأن هذه الأشكال التعبيرية قد بلورت من قبل الجماعة القومية اللغوية استنادا إلى تجربة تاريخية وبيئوية تعيشها الأمة لذاتها وبذاتها. وهكذا تترسخ وتترسب كالطبقات الجيولوجية فوق بعضها البعض مجموعة من المعاني والدلالات المرتبطة بصيغ تعبيرية معينة وتمنع ما عداها. والصيغ التعبيرية هذه تشكل ما يدعوه علماء الألسنيات بنظام الدلالات الحافة أو المحيطة الخاصة بلغة بشرية ما، كل اللغات Un systeme de (Connotations) ونظام الدلالات الحافة أو المحيطة (أو يمكن أن ندعوه بظلال المعاني) يختلف عن المعاني الحرفية لكلمات اللغة وصيغها التعبيريّة (La Denotation) فهو الذي يحمل في طياته التجربة الأساسية للجماعة، أي التجربة التاريخية والوجودية والبيئوية. وهذا ما يؤدي في النهاية، وبمرور الزمن، إلى تشكيل نوع من الصرامة والتصلب والانغلاق على الذات (أي انغلاق اللغة على ذاتها بانغلاق الأمة على ذاتها) . هكذا تنشأ العلاقات اليابسة القسرية بين اللغة والفكر، فإذا ضاق الفكر ضاقت اللغة، والعكس بالعكس. ومن المؤكد أن ما حصل للغة العربية منذ القرن الحادي عشر والثاني عشر الميلادي وحتى القرن التاسع عشر (أي طيلة ثمانية قرون) كان نوعا من التخشب والجمود في اللغة والفكر على حد سواء. فبعد أن حذف التعبير الفلسفي والعلمي من الدائرة اللغوية العربية واحتل التعبير الديني الأرثوذكسي كل الساحة اللغوية والثقافية تقريبا ضمرت أساليب التعبير وصياغاته التجديدية في اللغة العربية. (هذا الكلام ينطبق على اللغات الإسلامية الأخرى، كالتركية والفارسية التي شهدت الظاهرة الأرثوذكسية نفسها، والتشنج نفسه والتصلب وضمور الحيوية) . ونتج عن كل ذلك شيء خطر لا نزال نعاني منه حتى اليوم : هو صعوبة التفكير في الكثير من المفاهيم والأفكار والنظريات الحديثة- فيما يخص علم اجتماع الأديان، وعلم الأديان المقارن، والأنتربولوجيا الدينية، إلخ.... وذلك لأن اللغات الإسلامية الأساسية قد نامت طويلا عن الفكر وعندما استيقظت في القرن التاسع عشر وجدت أن الفكر قد قطع مسافات طويلة في اللغات الأجنبية الحديثة : كالفرنسية والانكليزية والألمانية على وجه الخصوص. ونتج عن ذلك أيضا أننا لا نجد مقابلات عربية لمصطلحات أساسية كثيرة لا بد منها من أجل التفكير في المشاكل والظواهر المطروحة على مجتمعاتنا اليوم. أضرب على ذلك مثلا التعبير الفرنسي التالي : (Le probleme de Dieu).

فكيف نعبر عنه باللغة العربية؟ هل نقول : (مشكل الله أو مشكلة الله)= (Le Probleme de Dieu) إنه غير موجود إلا عن طريق الترجمة، ولعدم وجوده أسباب. وهي ليست قصور اللغة العربية التي أثبتت مقدرتها في عصور الإبداع والانتاج الكلاسيكية عندما تلقت علوم الاغريق وفلسفتهم واستوعبتها. كيف حصل أننا الآن لا نستطيع أن ننطق بمثل هذا التعبير أمام قراء العربية ومستخدميها دون أن نثير الجدل أو الدهشة والاستنكار؟ هذا في حين أنه تعبير عادي في اللغة

الأوروبية الحديثة. وهناك أيضا مصطلح الأرثوذكسية (L'Orthodoxie) **فهذا المصطلح أيضا لا وجود له في اللغة العربية.** ومجرد عدم وجوده دليل صارخ على مدى **تخلف الفكر والتفكير بهذه اللغة في المرحلة الحالية.** والسبب، ولأكرر ذلك مرة أخرى، **ليس لقصور اللغة العربية، وإنما لقصور القوم الذين ينطقون بها وتوقفهم لفترة طويلة من الزمن عن حركة الابداع والانتاج.** إن مجرد لفظ هذين التعبيرين أمام القارئ المسلم يسبب مشكلة اليوم. هذا يعني أن حساسية متكلم العربية الذي لا يعرف غيرها (**وخصوصا المطلع فقط على الأدبيات التراثية والذي تشكل ثقافيا داخل إطار اللغة المولدة فقط بواسطة مقولات الأرثوذكسية) لا يمكنه أن يتصور إمكانية طرح مشكلة فكرية حول الله** أو مناقشة فكرية حول وجود الله. والسبب هو أن الخطاب القرآني **يملأ مشاعره كمسلم أو كعربي بوجود الله. إنه يملأ** أقطار وعيه ومشاعره إلى درجة أنه لا يبقى في وعيه أية مساحة لاثارة مناقشة فكرية حول وجود الله. **نهذا الفضاء، فضاء وعي المسلم أو المسيحي الشرقي، محتل كليا من الناحية المعنوية والدلالية اللغوية، إلى حد أنه يصعب طرح أي مسألة فلسفية معاصرة بشأن مفهوم الله على بساط البحث.** لهذا السبب أقول بأنه ينبغي أن يهجم شيء من الخارج ويخترق هذا الفضاء المليء أو المسدود من قبل تجربة تاريخية طويلة من تكرار العلاقات بين اللغة والفكر داخل الساحة الثقافية. ومن هنا تتولد الحاجة للترجمات من أجل أن نتجنب ظاهرة الجمود والتصلب العقلي الذي تؤدي إليه **ظاهرة الجمود اللغوي** : أي تصلب شرايين اللغة وانقباضها لأسباب تاريخية معينة (كالتراراز، وضعف النمو، والتخشب، وطول الانقطاع عن التطور وروح البحث والفضول المعرفي).

فاللغات، هنا، كالنباتات تتجمد وتختنق إذا ما منع عنها الضياء والنور، ضياء الداخل والخارج والانفتاح على التجربة والعالم.

الشيء نفسه يمكن قوله عن مصطلح «السنة» في اللغة العربية. فإذا ما لفظنا هذه الكلمة فإن السامع سوف يتخيل فورا شيئا ايجابيا، ولا يمكنه أن يتخيل إلا شيئا ايجابيا. «تلك سنة الله في العباد» و«السنة النبوية» تعبيران يمنعاني من استخدام هذا المصطلح العربي كمرادف للمصطلح الفرنسي (La Tradition) أي ما يدعى في اللغة العربية المعاصرة بالتراث. وإذن فلا أستطيع استخدام كلمة السنة كمقابل للتراث بالمعنى الأنتولوجي، هذا التراث الذي ينبغي أن يتعرض للدراسة النقدية. **أنا، كباحث في تاريخ الفكر الإسلامي، لا أستطيع أن أفعل ذلك في اللغة العربية مباشرة.** ينبغي أن أهجرها واستخدم لغة أجنبية أخرى لكيلا أتهم بعشرات التهم، أو يساء فهم ما أقصده على الأقل. كيف يمكن للبحث العلمي أن يتقدم في المجال العربي- الإسلامي إذا ما بقيت الحال على ما هي عليه؟ في الحالة الراهنة للأمور لا أستطيع أن استخدم العربية بحرية في مجال الدراسة النقدية للأنظمة التيولوجية والدينية. وليس السبب هو ضعف اللغة العربية أو عدم قدرتها على استيعاب المصطلحات والمفاهيم الحديثة. أبداً أبداً. **اللغة العربية قادرة ومعطاءة، إنها لغة حضارة طويلة وانتاج ثقافي متنوع وغزير.** ولكن السبب يعود إلى استخدام معين للغة، استخدام عتيق هو ما أدعوه **باستخدام الأرثوذكسية.** والآن ما الذي أقصده بنقد السنة أو التراث؟ **أقصد الدراسة الأنتربولوجية.** أقصد الكشف عن عملية الترسب التاريخي لطبقات التراث، وكيف تمت عملية هذا الترسب والتراتب

لطبقاته الواحدة فوق الأخرى على مدار الزمن والعصور. أقصد ضرورة قراءة العملية التاريخية لتشكل طبقات التراث فوق بعضها البعض منذ العصر الأول متدرجا في الزمن حتى العصور الكلاسيكية : أي طبقة تشكل ما يدعى بالتراث الإسلامي أو بالأحرى التراثات الاسلامية (لأنه كانت هناك أكثر من سنة وأكثر من تراث، وكل واحدة منهاتعتبر نفسها السنة الإسلامية الصحيحة باستثناء كل ما عداها). لنفكر هنا ولو قليلا بالتراثات السنية والشيعية والخارجية وتفرعاتها العديدة. وكلها تعتبر سنن إسلامية. ولكن عندما نلفظ كلمة «سنة» الآن فإن المسلم المعاصر يتبادر إلى ذهنه فورا طائفة واحدة، هي طائفة الأغلبية أو ما يدعى «بأهل السنة والجماعة». ولكننا نعلم كمؤرخين أن أهل السنة والجماعة، على الرغم من أكثريتهم العددية، لا يشكلون كلية السنة الإسلامية، وإنما خطا كبيرا واحدا منها فقط. ثم هناك فرق بين الأكثرية العددية والصحة الابستمولوجية. هكذا تجدون أن الأمور أكثر تعقيدا مما نظن، وأن إعادة التفكير في الإسلام من خلال اللغة العربية وبواسطة اللغة العربية يتطلب منا تنظيف اللغة ومفرداتها من كل المعاني الحافة المحيطة التقليدية لكي تصبح قابلة للاستخدام وتشكيل الفكر الحديث. وهذه هي المهمة الصعبة المطروحة على الباحثين العرب في المستقبل إذا ما أرادوا تشكيل فكر عربي جديد، حديث، مسؤول.

إن النقد الأنتربولوجي للتراث أو «السنة» لا يهمل الجانب العقائدي الرسخ جماعيا، بل يأخذه بعين الاعتبار ويوليه المكانة التي يستحقها بصفته الوجه الايجابي المترسخ من التراث. ولكن دائما يوجد في النقد الأنتربولوجي مكان ما لنقد التراث واظهار جوانبه الايجابية والسلبية. فالنقد ليس فقط تركيزا على الجوانب السلبية من تراث ما وإنما هو ابراز للعناصر الايجابية. وفي كل تراث توجد عناصر سلبية تضغط على العقل واللغة بمرور الزمن وتحد من حركتهما وابداعيتهما. وينبغي على النقد أن يبرز هذه العناصر. ذلك أننا لم نعد نستطيع الاكتفاء بالتركيز على الجوانب الايجابية من التراث كما تفعل بشكل مكرور ومل البرامج المدرسية والجامعية في البلدان العربية والإسلامية، وإنما ينبغي على الفكر النقدي أن يكشف عن نقاط الضعف والقصور والسلب وخصوصا عندما يجمد التراث في عصور لاحقة ويصبح فعلا حجر عثرة في طريق التطور والتقدم.

هناك منهجية أخرى للدراسة النقدية تتمثل فيما يلي : إعادة دراسة تاريخ المصطلح نفسه، أقصد مصطلح السنة الذي يعبر عنه العرب اليوم بالتراث. ولكن هذا العمل صعب، بل وصعب جدا. وهنا تتجلى لنا قوة اللغة العربية وخصوصيتها الجوهرية التي تميزها عن غيرها من اللغات. والسبب هو أن اللغة العربية كانت دائما ولا تزال لغة القرآن. وكانت دائما متفرسة ومتجذرة في الحقل الدلالي والمعنوي للقرآن (Le Coran) Semantique Coranique. وهذا ما خلع على المفردات العربية أو المعجم اللغوي العربي شحنة دينية كثيفة إلى حد أنه يصعب علينا اليوم إعادة اشتغال وبلورة المصطلح العربي بطريقة علمية كما يحصل في اللغات الأخرى. هذا مع العلم أن البلورة الجديدة للمصطلح لا تعني القضاء على شحنته الدينية، وإنما تعني معرفة كيفية استخدامه في مجال الفكر اللاديني. هذا كل ما في الأمر، لا أكثر ولا أقل. وهذه هي الصعوبة الأساسية التي تنهض أمامنا اليوم إذا ما أردنا أن نكتب الفكر باللغة العربية، فأي تعبير أو أي صياغة لغوية حديثة قد

تبدو انتهاكا للمقدسات، في حين أنها لا تهدف إلى ذلك على الاطلاق. فعندما أقول: «القرآن خطاب أسطوري البنية (Le Coran est un discours de Structure Mythique)، فإن المسلم التقليدي يولول ويثور، وينادي بالثبور وعظائم الأمور، في حين أني لم أقل شيئا خارقا للعادة أو يسبب أي مشكلة. ولكن بما أن كلمة أسطورة ذات مدلول سلبي (بسبب المعنى الحاف المحيط بها في اللغة العربية) وتدل على الكذب أو على ما هو غير واقعي أو حقيقي فإنني لا أستطيع استخدامها في هذه اللغة. هذا في حين أن كلمة (Mythe) الفرنسية ذات أهمية قصوى في مجال العلوم الإنسانية ولا يمكننا أن نستغني عنها الآن. ولكن بما أن القرآن يقول: «تلك أساطير الأولين»، أي أكاذيب لا حقيقة لها، فإني لم أعد أستطيع إستخدام كلمة أسطورة في أي مجال من المجالات، حتى في مجال الفكر العلمي والأنتربولوجي. هذا مع العلم أن معنى التعبير: القرآن خطاب أسطوري البنية هو شيء مختلف تماما عن كل ما هو سلبي أو شائن. إنه يعني أن البنية اللغوية أو الأسلوبية للقرآن هي بنية مجازية رمزية في معظمها. فالمجاز والاستعارة والحكاية وضرب الأمثال تخترق كلية الخطاب القرآن من أوله إلى آخره. وهي على أي حال احدى أهم سمات الخطاب الديني بشكل عام (انظروا أسلوب العهد القديم والعهد الجديد). فالخطاب الديني يختلف عن الخطاب العلمي والخطاب الفلسفي والخطاب الاقتصادي ليس فقط بمضامينه وموضوعاته، وإنما أيضا وبشكل خاص بمادته اللغوية وأسلوبه التعبيري والبياني. وهذا أمر واضح لكل ذي عينين. فالخطاب العلمي خطاب برهاني يعتمد على المحاجة والمناقشة المنطقية. أما الخطاب الديني فيرتكز بشكل أساسي على الاثارة الخاطفة، والضربة البيانية الصاعقة، والمجاز الباهر المدهش. (هناك تشابه بين اللغة الشعرية واللغة الدينية، وإن لم يكن هناك تطابق).

هكذا نجد أن التعبير باللغة العربية عن موضوعات أساسية تخص التفكير بالظاهرة الدينية يبدو صعبا جدا بالقياس إلى اللغات الأوروبية الحديثة التي سبقتها إلى العلمنة وافتتاح الحداثة، وتخلصت من التأثيرات الدينية والشحنة الدينية التي تضغط على الفكر وتسجنه ضمن سياج ضيق محدود. يضاف إلى ذلك أن الشيء الآخر الذي يشكل حرية اللغة الفرنسية (وأنا أتحدث أمامكم الآن باللغة الفرنسية) هو أنه لا توجد لها علاقة مباشرة بنص الانجيل. فالمسيحيون في الغرب كانوا دائما يتكلمون اللاتينية ويصلون باللاتينية طيلة العصور الوسطى المتطاولة، بل وحتى أمد قريب (أي حتى الفاتيكان الثاني 1965). والآن يريد بعضهم العودة إليها كلغة شعائرية (يشير أركون هنا إلى حركة الأسقف الفرنسي المتزمت لوفيفر الذي فصلته روما من الكنيسة الكاثوليكية مؤخرا).

الدين / والفلسفة «العامة» و «الخاصة»

عندما أطرح مسألة الروابط بين الدين والفلسفة في هذه المحاضرات العامة عن «الإسلام والحداثة» فإني لا أهدف إلى إقامة مقارنة بين حقيقة الأول وحقيقة الثانية. المسألة ليست هنا. وإنما أريد المقارنة بين الامكانيات التي يقدمها لي المسار الفلسفي من جهة، ثم المسار الديني من جهة أخرى من أجل ممارسة العقل والتعقل، ومواجهة العقبة الأساسية التالية: كثافة الواقع وغزارة عناصره وصعوبة تفسيره وفهمه. الواقع كثيف، غير شفاف وغير واضح على عكس ما يظن الكثير من الناس

البسطاء أو التبسيطيين. الواقع مبهم، وينبغي عليّ، أنا الإنسان المفكر، أن اخترق هذا الابهام وأنفذ إلى أعماق الواقع لتفسيره وفهمه. ينبغي أن نعرف كيف حاول الفيلسوف ابن رشد مواجهة هذه المشكلة الخطيرة الأساسية المطروحة على كل الفلاسفة في كل العصور : كيف نسبر الواقع؟ كيف نصل إلى الحقيقة؟ ولكن فيلسوفنا ليس فقط فيلسوفا وإنما هو مؤمن أيضا. وعلينا أن نأخذ ذلك بعين الاعتبار وبجدية. وليس لنا الحق في القول بأنه يمارس الإزدواجية : أي إنه يظهر الايمان ويبطن الفكر كنوع من التقية وخوفا من بطش الأرثوذكسية. أنا أقول ذلك أبداً. فهو قد مات منذ زمن طويل، ولم يكتب أي وصية بهذا الخصوص، وبالتالي فلا يحق لنا أن نخوض في ضروب من التخمين والشكوك. يضاف إلى ذلك، أن المناخ العقلي السائد في وقته والحساسية الجماعية لوقته واندماج كل الناس آنذاك داخل الحقيقة الدينية المتمثلة بالإسلام، كل ذلك لا يسمح له بأن يكون إلا مؤمنا. ولا يمكن أن نتصور أنه يمارس الإزدواجية إلى مثل هذا الحد من الدهاء والمكر. وبالتالي فسندرسه بصفته مثقفا مسلما مؤمنا يحاول أن يشق طريقا ما فيما يخص هذه المشكلة الكبيرة : مشكلة معرفة الكون واكتناه أسراره وخباياه.

سؤال : ولكن ألا يمكن التمييز بين الإسلام الأرثوذكسي الرسمي، واسلام الكتاب والفلاسفة؟ أقصد أنه تمكن معرفة الله دون المرور بواسطة النص القرآني وإنما بواسطة العقل فقط. وهذا ما عبر عنه ابن طفيل في «حي بن يقظان».

أركون : هذا الكلام لا ينطبق فقط على الفلاسفة، وإنما يندرج ضمن انقسام أوسع وأشمل تعبر عنه المزدوجة التالية : العامة/والخاصة. فالتعليم الذي كان يعطى للخواص ليس نفسه الذي كان يحظى به العوام. وهذا التقسيم بين الخواص والعوام كان معتمدا من قبل الجميع داخل المدينة الإسلامية، وحتى الفقهاء وعلماء الكلام يعتمدونه: فمثلا نجد الغزالي يؤلف كتابا يكفي أن نقرأ عنوانه لكي نفهم كل شيء. يقول العنوان : «إلجام العوام عن علم الكلام». ماذا يعني هذا العنوان الهام؟ إنه يعني التعبير عن موقف عام شمل العصور الوسطى كلها ومؤداه ما يلي : ينبغي أن تحصر دراسة بعض المسائل المعقدة والعويصة بدائرة ضيقة، دائرة الأشخاص المتدربين على الفكر الذين يستطيعون الخوض في هذه المسائل دون أن يخشى عليهم من أن يفقدوا الإيمان.... هذا في حين أن العامة يخشى على ايمانها إذا ما أتيح لها الاطلاع على مجال الفكر والتفلسف. أما فيما يخص «حي بن يقظان»، الرواية الفلسفية التي كتبها ابن الطفيل وحظيت بشهرة واسعة في العصور الوسطى فهي تتمحور حول الفكرة التالية : كيف يستطيع الانسان الوحيد المنعزل في الطبيعة والمعتمد على ذاته فقط أن يكتشف بحدسه الذهني الخاص كل الطرق والمسارات التي تؤدي إلى الحقيقة الدينية والحقيقة الفلسفية في آن معا. وهذه محاولة أخرى، ولكن بطريقة مختلفة، للبرهنة على الانسجام الموجود أو المفترض أنه موجود مسبقا بين المسار الفلسفي والمسار الديني، وأنه لا يوجد أي تضاد بينهما.

ولتوسيع هذه المناقشة أكثر بين الفقهاء والفلاسفة ينبغي أن نطرح مشكلة العلاقة بين اللغة والفكر وكيفية النظر إليها. وهي مناقشة افتتحت في نطاق الدائرة اللغوية العربية منذ أيام متى بن

يونس/ والسيرافي. فقد جرت بينهما مناظرة شهيرة احتفظت لنا بها كتب الأدب الكبرى من أمثال «الامتاع والمؤانسة» لأبي حيان التوحيدي. كان متّى بن يونس مترجما وفيلسوفا في القرن الرابع الهجري وكان مختصا باللغتين اليونانية والعربية. وأما السيرافي فهو العالم النحوي الشهير. وقد جرت بينهما مناظرة عامة حول العلاقة بين المنطق واللغة. وكان ذلك زمن ازدهار الفكر العربي، زمن المناظرات والمناقشات الفكرية الحرة. لقد مضى ذلك الزمن للأسف دون أن يعود حتى الآن في الساحة الثقافية العربية. وينبغي أن نعمل لكي يعود يوما ما. وهذه المناظرة مهمة لأنها تتناول مسألة لا تزال مفتوحة حتى اليوم هي مسألة العلاقة بين : **النحو، والمنطق، وعلم الكلام أو اللاهوت**. انظروا بهذا الصدد كتاب جمال العمراني الصادر مؤخرا عن مكتبة فران الفلسفية : (المنطق الأرسطوطاليسي والنحو العربي) منشورات فران، باريس، 1983 .-Logique Aristotelicienne et gram maire arabe. Vrin, Paris, 1983

وعندما نقل التوحيدي هذه المناظرة في كتابه المذكور علق عليها بتعليقات ذكية وصائبة، وأود أن أحيلكم إليها لأن التوحيدي عالم كبير بهذه الأمور. وهذا هو مرجع أول عن مسألة العلاقات بين اللغة، والمنطق، والفكر. وينبغي أن نضيف إليها كتب فلسفة المعرفة (أو الأبستمولوجيا) الشائعة حاليا في البيئات الأوروبية والعالمية والتي نرجو أن تنقل يوما إلى اللغة العربية على النحو المرجو. بعدئذ ظهرت في الثقافة العربية الكلاسيكية كتب ورسائل أخرى حول الموضوع. وحتى كتب أصول الفقه تبتدىء دائما بمقدمة لغوية تشمل هذه المسائل التي تعتبر من وجهة نظر الفقهاء بمثابة المسائل النظرية التمهيدية التي ينبغي على كل من يتنطح لمهمة التفسير والتأويل أن يتدرب عليها أولا. فالتفقه في اللغة العربية ونحوها وصرفها ومنطقها كان يعتبر المفتاح الأساسي لتأويل النصوص المقدسة. ولا تزال هذه المسلمة شائعة في كل البيئات الإسلامية التقليدية حتى اليوم، وترقى إلى مرتبة المسلمة التيولوجية وليس فقط النحوية أو اللغوية. تقول المسلّمة ما يلي : إذا ما تبحر المرء في اللغة العربية كما يجب فإنه يستطيع تفسير كلام الله بشكل صحيح ومطابق.

ثم جاء ابن تيمية فيما بعد (في القرن الثامن الهجري/الرابع عشر الميلادي) لكي يؤلف كتابا ويثير ضجة كبيرة وحماسة عظيمة لا تزال مستمرة حتى اليوم في أوساط الحركات الايديولوجية التي تتلبس بلباس الإسلام حاليا. ومن المعلوم أن هذا التيار الطاغي اليوم يرتكز على ابن تيمية من أجل ادانة كل علم أجنبي وكل حداثة عقلية (العلوم الدخيلة، العلوم المستوردة، الغزو الفكري..) هذا الكتاب هو «الرد على المنطقيين». وهو يحاول فيه أن يدحض المنطق الذي يعتبره غريبا أجنبيا على منطق العقل الإسلامي الأرثوذكسي. لهذا السبب نجد أن هذا الكتاب يتخذ أهمية كبيرة بالنسبة للتيار الإسلامي الراهن الذي يدافع عن خط الأرثوذكسية، أي الإسلام«الصحيح»، أو ما يعتبرون أنه الصحيح. ذلك أن مشكلة الأرثوذكسية بهذا المعنى واسعة جدا. فالمعنى الأيتمولوجي الأصلي لها يعني الخط المستقيم أو الصحيح، والمعنى المصطلحي الديني يعني أن هناك اسلاما وحيدا مستقيما صحيحا هو اسلام «أهل السنة والجماعة» بحسب السنيين، أو اسلام «أهل العصمة والعدالة» بحسب الشيعيين، أو إسلام «المحكّمة أو الشراة» بحسب الخوارج... وكلما يسطر أحد هذه الاتجاهات في

منطقة ما أو بلد ما فرض نفسه بصفته الإسلام الوحيد والكلي وحذف ما عداه أو اضطره للتستر والاختفاء في أحسن الظروف. هذا ما يعلمنا إياه التاريخ القديم والحديث. نحن لا نأتي بأي شيء من عندنا، ولا نخترع أي شيء إذ نسجل هذا الكلام كملاحظة باردة، حيادية. ولكن من المستحيل الآن في اللغة العربية أن نفكر بمسألة الأرثوذكسية. هذه كلمة أخرى أساسية يمكن أن نضيفها إلى قائمة اللامفكر فيه، أو المستحيل التفكير فيه داخل نطاق الدائرة اللغوية العربية. ولا يوجد أي مقابل (أي كلمة واحدة لمصطلح الأرثوذكسية كما هو عليه الحال في اللغات الأوروبية الحديثة من انكليزية وفرنسية وألمانية، إلخ... فكيف نفعل؟ كيف تريدون أن ينشأ فكر جديد داخل الساحة الثقافية العربية إذا لم نشق الأطر الصارمة الموروثة عن الماضي، إذا لم نخرج من إطار الأرثوذكسية؟ نحن بحاجة اليوم، أكثر من أي وقت مضى، إلى اشتقاق المصطلحات الجديدة، والاختراعات اللغوية الجديدة في العربية من أجل أن نستوعب الحداثة الفكرية في كافة العلوم والميادين. نحن بحاجة إلى حركة ترجمة واسعة لا تقل أهمية عن حركة الترجمات الكبرى التي سادت في العصور الكلاسيكية زمن المأمون وأدت إلى ازدهار الفكر العربي وتشكيل ما أسميته بالإنسية العربية (L'Humanisme Arabe). ولكن هذه العملية الخطيرة تحتاج إلى جيش كامل من الجنود المجهولين، والمتطوعين، والعمال الباحثين. فأين هم؟

نعود إذن إلى مفهوم الأرثوذكسية لكي نقول بأننا لا نجد لها مقابلا في العربية وبأن مضمونها لا يمكن إلا أن يكون ايجابيا في العربية، وبالتالي فلا يمكن القيام بدراسة نقدية وفلسفية للمفهوم. ولذلك أسباب. فالأرثوذكسية التي يتلاعب بها المجتمع (أو بالأحرى الفئة الاجتماعية المسيطرة في المجتمع)تصبح ايديولوجيا للهيمنة والسيطرة على الآخرين وعلى المجتمع ككل.هذا يعني أن الأرثوذكسية التيولوجية تتحول إلى ايديولوجيا مثلها مثل بقية الايديولوجيات، وبالتالي فيمكن نقدها (من الناحية النظرية بالطبع)بل وينبغي نقدها. وهذا ما نفعله في اللغات الأجنبية. وأستطيع البرهنة على ذلك لو اتسع لي المقام هنا بواسطة التحليل التاريخي والاجتماعي والألسني والدلالي. ولكني سأكتفي ببعض الملاحظات السريعة والمبدئية. بعد مرحلة القرآن جاءت مراحل تالية في التاريخ الإسلامي هي ما ندعوه بالإسلامية. (القرون الهجرية الأربعة الأولى أساسا). فالعقائد الأرثوذكسية«الصحيحة» (كل من وجهة نظر أتباعها بالطبع) لم تتشكل دفعة واحدة كما يتوهم معظم المسلمين اليوم. وفي الفترة الأولى لم يكن هناك لا سنة ولا شيعة ولا خوارج بالمعنى الذي نعرفه اليوم. ينبغي أن نتخلص من هذا الوهم لكي نشكل معرفة تاريخية عن تلك المرحلة الحاسمة من تاريخ الإسلام، لا معرفة اسطورية خيالية. وحتى الآن لم تنجز الدراسات العلمية الموثقة لكي نعرف كيف تشكلت العقائد الأرثوذكسية الأساسية في الإسلام بشكل تاريخي ومتدرج وبطيء ومن خلال كل أنواع الصراعات والمنافسات السياسية وغير السياسية. كل ما نعرفه هو أن المسلمين راحوا يفسرون القرآن في اتجاهات شتى، وبشكل يتلاءم مع مصالح مختلف الفئات الاجتماعية المتنافسة على السلطة والهيمنة. والذين فسروا القرآن وأولوه هم بشر مهما تكن نزاهتهم وعظمتهم.وبالتالي فهم معرضون لكل ما يتعرض له البشر من ضغوط وميول وغايات في مجتمع البشر. والمنتوجات الثقافية

في كل مجتمع هي منتوجات مرتبطة باستراتيجيات السلطة وبالتالي بالاستراتيجيات الايديولوجية للتوسع أو الدفاع عن الذات. وفي بعض الأحيان تؤدي هذه الاستراتيجيات إلى نسيان الهدف المعرفي أو تشويهه وتخريبه دون أن تلغيه كليا إلا في عصور الظلام الحالك. وهناك بشكل عام صراع جدلي ودائم بين الأهداف الايديولوجية والأهداف المعرفية في كل الساحات الثقافية دون استثناء. وحتى الساحة الثقافية الأوروبية (الفرنسية مثلا) لا تخلو من هذا الصراع. كل ما في الأمر هو أن هذه الساحة الأخيرة تسمح بحرية النقد والفكر والبحث العلمي أكثر من الساحة العربية والإسلامية. هذه حقيقة واقعة لا نستطيع أن ننكرها. هناك ايديولوجية ومصالح ايديولوجية كثيرة في الساحة الفرنسية. ولكن يبقى هناك مكانة راسعة للنقد الابستمولوجي والتفكير الحر. أما عندنا فلا تزال المساحة المخصصة للتفكير الحر ضيقة جدا حتى تكاد تمحي. انتهت المحاضرة الثانية من موضوع «الإسلام والحداثة».

III-المحاضرة الثالثة

النسيان والانقطاع عن التراث المبدع*

ان اختيارنا لابن رشد وكتابه «فصل المقال» كنقطة انطلاق لمعالجة موضوع الحداثة في الإسلام يشتمل على ميزات ايجابية أخرى غير التي ذكرناها في المحاضرات السابقة. فالباحثون وطلاب الدراسات العليا لا يعرفون بالضرورة اللغة العربية الكلاسيكية وكنوزها العديدة. فاللغة العربية التي سادت في القرون الخمسة أو الستة الأولى تمتلك جهازا ثقافيا مهما ومعقدا ومتطورا، ولكنه ينتمي للماضي البعيد وللكتب الثمينة والمخطوطات التي هجرت من قبل أبنائها.

وللأسف فإن الباحثين العرب اليوم لا يهتمون كثيرا بهذا المعجم الفني جدا من الناحية الفكرية والثقافية. لقد نسوه وانقطعوا عنه. وهذه هي ظاهرة النسيان التي كنت قد أشرت إليها أكثر من مرة في كتبي ومنشوراتي. فالثقافة العربية المعاصرة تعاني من انقطاعين اثنين لا انقطاع واحد : فهي منقطعة عن تراثها الكلاسيكي المبدع من جهة، وهي منقطعة عن خيرة ما أنتجه الغرب الأوروبي في مجال الفكر منذ أربعة قرون وحتى اليوم. والعرب منقطعون عن التراث في الوقت الذي يصمون فيه الآذان بتمجيد التراث ! ويكفي أن نلقي نظرة على الواقع الراهن كي نتيقن مما نقول. فالثقافة العربية السائدة اليوم هي ايديولوجية أكثر مما هي معرفية. والأدبيات الايديولوجية المسيسة أو ذات الطابع الصحفي السريع تكاد تطغى كليا على الأدبيات العلمية والمعرفية. ولم يكن الحال هكذا في العصور الكلاسيكية : عصر ابن سينا والفارابي والكندي والنظام والجاحظ والتوحيدي والمعري والغزالي وابن رشد...

ينبغي أن نعيد الصلة باللغة العربية المثقفة، لغة الفلسفة والفكر ومواجهة الواقع. لغة العصور السالفة. هذا تمرين عقلي وذهني كبير مفيد للروح والعقل. انه يدربنا على طريقة التفكير وكيفية التفكير بشكل جاد في مجال ما من المجالات. ولا يكفي أن نقول نحن عرب ونعرف العربية لكي نكون في غنى عن قراءة أمهات كتب التراث، أو لكي نعتقد أننا نعرفها! فقد نتكلم العربية بطلاقة

ونعيش في جو عربي كامل وندرس في الجامعات العربية ونحن نجهل المعجم الفلسفي والفكري لكبار مفكرينا في العصر الكلاسيكي. وعلى الدارس الحديث أن يتمتع بدقة المصطلح ومعرفة كيفية استخدامه، ولم يعد مقبولا منه أن يلقي الكلام على عواهنه كما يفعل الكتاب الصحفيون المتسرعون.
وقد تقولون : كيف ندرس الإسلام والحداثة وأنت تدعونا للعودة إلى الماضي مدة ألف سنة أو ثمانمائة سنة؟ وكنت أجبت عن هذا السؤال فيما سبق ولكني أضيف قائلا : ما هي الأدبيات السائدة اليوم «في السوق» عن الإسلام؟ هل هي البحوث العلمية الدقيقة، أم أنها الأدبيات التبجيلية أو الهجومية ذات الجوهر السياسي أو حتى الأسطوري؟ عندما نستعرض الكتب التي تغزو السوق العربية والأوروبية نلاحظ أن الأدبيات الايديولوجية أكثر وفرة بكثير من الأدبيات العلمية. يكفي أن نلقي نظرة على الكتب والمجلات والجرائد في أقطار الغرب والإسلام لكي نرى مدى حجم ذلك السيل الهائل من الكتابات المضادة لكل فهم عقلاني حديث لظاهرة الإسلام كدين وكثقافة وكحضارة.

من جهة أخرى أنتم مدعوون، وكل الباحثين العرب الشبان، للاطلاع ليس فقط على ما كتب في اللغة العربية عن الإسلام، وإنما على ما كتب ويكتب في اللغات الأوروبية الحية كالفرنسية والانكليزية والألمانية والإيطالية على وجه الخصوص. بالطبع من الصعب على الباحث أن يلم بكل هذه اللغات دفعة واحدة ولكن ينبغي على الأقل أن يلم بواحدة منها بالإضافة إلى الانكليزية. ثم أنتم مدعوون لتوسيع آفاقكم النظرية والمنهجية عن طريق الاطلاع على أمهات الكتب الأبستمولوجية التي تنشر في الغرب داخل الكليات الجامعية الأخرى أو خارج الجامعة. وذلك لأن الحداثة تتجاوز المجال العربي والإسلامي لكي تخص كل شعوب الأرض. إنها ظاهرة كونية. وقد خصصت لكم لهذا العام كتابا آخر، فرنسيا هذه المرة، من أجل تناول مسألة الإسلام والحداثة. إنه كتاب «مقاربات الحداثة» لجان ماري دوميناك (Approche de la Modernite Jean-Marie Domenach)، وهو يقدم عرضا سريعا، ولكن دقيقا بما فيه الكفاية، لنشأة مفهوم الحداثة في أوروبا الغربية على وجه الخصوص. وهو يرفق تعليقاته وشروحاته بمقاطع عديدة من مؤلفات كبار مفكري الحداثة أو مولدي الحداثة ومفهوم الحداثة. ويفضل ألا نستند إلى هذا الكتاب فقط وإنما نتخذه كنقطة انطلاق للتوصل إلى مؤلفات المفكرين الكبار الذين يستشهد بهم من أمثال هوبز وكانط وروسو وفولتير وهيغل وماركس ونيتشه وماكس فيبر وليفي ستروس وفوكو وغيرهم. ينبغي على الباحث أن يلم بأهم فتوحات الحداثة المعرفية على المستوى الفكري منذ الثورة الفرنسية وحتى اليوم لكي يستطيع أن يناقش مسألة الحداثة كما ينبغي.

وقد ينهض أحدهم محتجا ويقول : نحن ندرس تاريخ الفكر الإسلامي هنا ولا ندرس تاريخ الفكر الأوروبي. نحن في قسم اللغة العربية في السوربون لا في قسم اللغة الفرنسية. فلماذا تطالبنا بدراسة هؤلاء المفكرين الغرباء؟

وقد يقول آخر : عندما نعالج مشكلة الحداثة ينبغي أن تكون هذه المعالجة مرتكزة على العلم الأساسي للإسلام : أي علم أصول الدين وأصول الفقه. ولا يجوز أن تكون هذه الحداثة مفتوحة بدون حدود. ينبغي أن تكون لها ضوابط وفرامل وإلا انزلقنا... وقد يقول ثالث :

تحديث الإسلام أم أسلمة الحداثة؟

وأجيب : إن هذه تساؤلات مهمة ومشروعة عندما نتصدى لمناقشة العلاقة بين الإسلام والحداثة. وهي تساؤلات يطرحها بشكل عام التيار الإسلامي بشقيه المتشدد والمعتدل. ولكني أقول بأن مواقف التيار المعتدل على الرغم من فضيلة تمايزها عن التيار المتشدد لا تؤدي إلى حل جذري للمشكلة التي تهمنا. إنها تقدم حلولا جزئية ومؤقتة جدا. فهناك شيء آخر مهم لا يستطيع أتباع التيار المعتدل أن يروه أو أن يعرفوه. إنه مشكلة التفريق الضروري بين الحداثة والتحديث، أي في اللغة الفرنسية، (Modernite .(Modernisation. فهذان مصطلحان غير متطابقين ولا يدلان على الشيء نفسه. فالحداثة هي موقف للروح أمام مشكلة المعرفة. إنها موقف للروح أمام كل المناهج التي يستخدمها العقل للتوصل إلى معرفة ملموسة للواقع. أما التحديث فهو مجرد إدخال التقنية والمخترعات الحديثة (بالمعنى الزمني للكلمة) إلى الساحة العربية أو الإسلامية. نقصد إدخال آخر المخترعات الأوروبية الإستهلاكية وإجراء تحديث شكلي أو خارجي لا يرافقه أي تغيير جذري في موقف المسلم للكون والعالم. ولعلكم تعرفون أن أشد أنصار التيار الايديولوجي «الإسلامي» الحالي موجودون في الكليات العلمية والطبية في الجامعات. مما يدل على أنهم يتعاملون مع التقنية والمخترعات والأجهزة دون أن يأخذوا روحها أو بالأحرى الروح العلمية والفلسفية التي تربض وراءها، أو التي أدت إلى انتاجها. أما الحداثة التي نقصدها فهي ليست زمنية أو تزامنية. الحداثة ليست المعاصرة. فقد يعاصرنا أشخاص لا علاقة لهم بنا ولا بالحداثة والعصر. أناس ينتمون عقليا وذهنيا لمرحلة العصور الوسطى. وقد توجد في العصور السابقة شخصيات تمثل الحداثة قبل أربعة آلاف سنة أو ألفي سنة أو خمسمائة سنة، إلخ... فقد نجد الحداثة لدى أرسطو ونجدها لدى الجاحظ والتوحيدي والمعري ومونتيني الفرنسي... فالحداثة إذن غير التحديث.

نعود إلى كلامنا السابق ونقول : بالطبع ينبغي علينا أن ندرس الإسلام من الداخل وأن نمشي مع مساره خطوة خطوة فلا نقحم عليه الخارج ومستورداته. ولكن لنفترض أننا فعلنا ذلك وأننا قمنا بدراسة كل التراث الإسلامي وكل الأصوليين، فهل يعني ذلك أن مهمتنا قد انتهت؟ نحن متفقون على أنه تنبغي قراءة الإسلام من الداخل، أي لذاته وبذاته. ولكن ينبغي أن نضيف إلى ذلك ضرورة معرفة الحداثة والفكر الحديث. ولكن بعد أن نكون قد اتفقنا على ذلك نجد هذا السؤال يطرح نفسه : من أين نبدأ عملنا؟ من الإسلام أم من الحداثة؟ هذه مسألة منهجية صرفة. فنحن لا نجعل من أحد الطرفين متفوقا على الآخر وبشكل مسبق. نحن نريد في البداية إقامة المقارنة والموازنة بين مجالين من مجالات المعرفة والعمل التاريخي لكي نرى كيف انبثقا وتطورا تاريخيا، وما هي العلاقات التي نشأت بين الإسلام والفكر الغربي، إلخ...

في الواقع أن الإسلام نفسه كان يمثل حداثة. كل الحركات التاريخية الكبرى كانت تمثل الحداثة في عصرها. أما الآن فنعم لا ريب فيه أن الإسلام قد أصبح يمثل نوعا من التراث، من التقليد، من

تراكم المعارف وتراكم المواقف الثقافية المكرورة. هذا شيء واضح لكل من يرى ويبصر، لكل ذي عينين. ولا يمكن لأي شخص عاقل أن يقول بأن الإسلام يمثل حاليا الحداثة. وعندما أقول الإسلام فإني أقصد كل المذاهب وكل الاتجاهات. أما في لحظة انبثاقه التاريخية فقد كان الإسلام يمثل لحظة حداثة بدون شك، أي لحظة تغيير وتحريك لعجلة التاريخ. فالحداثة، تعريفا، تعني بث الحيوية في التاريخ. إنها تعني الحركة والانفجار والانطلاق. هذا شيء أساسي جدا لكي نفهم جوهر الحداثة وماهيتها. وبالتالي فالإسلام في زمن النبي ولحظة انبثاق الخطاب القرآني كان يمثل تغيرا، بل وتغيرا جذريا بالقياس إلى ما قبله. وكان يمثل حركة تاريخية مندفعة بكل قوة وانطلاق، وعلى كافة الأصعدة. ولكن بعد أن ترسخت الدولة الإسلامية فإن التغير استمر لبعض الوقت على الصعيدين الاقتصادي والسياسي ثم تشكل تدريجيا فكر ثابت تحول بالتدريج إلى أرثوذكسية كما ذكرنا سابقا. أقصد أنه تحول من طاقة تغييرية انبثاقية إلى تصور ثابت وثبوتي للحقيقة، إلى تصور ملجوم ومسجون للحقيقة : أقصد أنه ملجوم من قبل اختصاصيين معروفين بهذا العمل هم : الفقهاء والعلماء، وحراس الأرثوذكسية. وهم الذين يدعوهم عالم الاجتماع الألماني ماكس فيبر بموظفي التقديس أو المسؤولين عن تسيير أمور المقدس والمقدسات. (Les Gestionnaires du Sacre) إنهم موظفون مثلهم مثل أي موظف بيروقراطي آخر....

هكذا تشكلت طبقة اجتماعية كاملة مهمتها تسيير أمور الشعائر والطقوس والعبادات والتقديس. وبدءا من تلك اللحظة التي تشكلت فيها تلك الطبقة راحت الأرثوذكسية تتبلور وترسخ أقدامها تدريجيا وتقسم فضاء المعرفة في مجال الإسلام إلى شطرين : شطر تمكن معرفته/وشطر تمنع معرفته منعا باتا. وهكذا تنغلق الأمور وتنسد. ويصل الأمر بمعظمهم اليوم إلى حد المطالبة «بأسلمة» الحداثة كما هو واضح من عنوان هذه الفقرة. إنهم يدعون إلى أسلمة الحداثة وأسلمة الثقافة وأسلمة الحضارة المادية التي تغزونا من جهة الغرب الملحد. وعندما نسألهم : ولكن كيف نؤسلم ذلك، وباسم من أو باسم ماذا؟ يجيبون فورا : الأمر واضح، باسم الإسلام الصحيح المعروف للجميع، أي باسم الأرثوذكسية ! هذا يعني أن الإسلام معروف من قبل الجميع وليس بحاجة إلى دراسة نقدية داخلية لمعرفة كيفية تشكله ومنشئه واشتغاله في التاريخ عبر العصور. هذا ما يقوله الخطاب الإيديولوجي «الإسلامي» الشائع حاليا. هذا ليس قولي ولا رأيي. وينبغي أن ندرسه بكل موضوعية لأنه يمثل اعتقاد عدد كبير من البشر في المجتمعات العربية والإسلامية الحالية. ولكن هل هو صحيح، عقليا وفكريا، بقدر ما هو قوي سوسيولوجيا أو عدديا؟ هذه مسألة أخرى. هنا ينبغي التفريق كما قلت أكثر من مرة بين الحقيقة السوسيولوجية والحقيقة العلمية. إذ يكفي أن يؤمن عدد كبير من الناس (أي أغلبية المجتمع) بفكرة ما لكي تصبح حقيقة، لكي تفرض نفسها كحقيقة. بهذا المعنى نلاحظ أن مجتمعاتنا العربية والإسلامية مليئة، بل وتكاد تغص، بالحقائق السوسيولوجية : أي بالأفكار الضخمة الشائعة التي يؤمن بها الناس دون أي تساؤل عن منشئها وعن أصلها وفصلها. وكل عملنا النقدي يهدف بشكل من الأشكال إلى الكشف عن الجذور التاريخية والأبعاد الأسطورية لهذه «الحقائق السوسيولوجية» تمهيدا لزحزحتها وتغييرها.

أعيد طرح السؤال السابق من جديد : من أين نبدأ في دراسة موضوعنا الأساسي، من الإسلامي أم من الحداثة؟ سوف أجيب قائلا بأنه ليس لنا خيار. سوف نبدأ من الحداثة. فنحن غاطسون ومنغمسون في المناخ الذي خلقته الحداثة. نحن فيه الآن، نحن لسنا خارجه كما يتوهم بعضهم. بالطبع هناك درجات من الانغماس في الحداثة. فالبعض منغمس أكثر من البعض الآخر. ولكن ينبغي أن نميز هنا بين نوعين من الانغماس في الحداثة : الانغماس في الحضارة المادية والحداثة المادية الاستهلاكية/ ثم الانغماس في الحداثة الفكرية والعقلية. فهذان شيئان مختلفان تماما. اضرب على ذلك المثل التالي : عندما استقلت الجزائر عام 1962 انخرطت في أحد جوانب الحداثة وليس في الحداثة كلها : ألا وهو جانب التصنيع الثقيل. هذا يعني أنها اكتفت بالحداثة المادية وبطريقة الاستيراد الجاهز. هذه ليست حداثة. فالجزائر لم تبتدىء بتأسيس مخابر الفيزياء والمدارس الكبرى للرياضيات من أجل ادخال الشباب الجزائري في المسار العلمي الذي أدى إلى الصناعة وسبق ولادتها كما حصل في أوروبا منذ القرن السابع عشر. وإنما راحت تستورد الحداثة، أو لثقب الصحراء واستخراج البترول. راحت تستورد أنابيب البترول جاهزة من أجل نقل الغاز من أماكن بعيدة. وهذه هي نتائج الحداثة المادية بحد ذاتها. فهذه الآلات والمخترعات التي قلبت وجه الطبيعة والكون والتي تستوردها بلدان النفط خلال ثلاثة أيام عن طريق دفع ثمنها، كلفت البشرية مدة ثلاثمائة سنة من البحث والجهد والتجريب ! وكان يكمن وراءها موقف جديد للروح أمام مشكلة المعرفة. كان يكمن وراءها رجال مثل ديكارت وفرانسيس بيكون وغاليليه وكوبرنيكس وغيرهم. كانت تكمن وراءها كل الروح الجديدة التي راحت تنفصل تدريجيا عن الرؤيا القديمة للعالم. كل روح العلم الحديث منذ أكثر من ثلاثمائة سنة كانت تكمن وراءها. أما نحن فنتلقاها مستوردة جاهزة، ولقمة سائغة ونتوهم أننا قد شاركنا في صنع الحداثة، إننا قد دخلنا عصر الحداثة !... وإذا ما ذهبتم إلى منطقة الخليج والجزيرة العربية استطعتم أن تشاهدوا أحدث أنواع الحداثة المادية. فالجامعات تمتلك الآلات الأكثر حداثة (أجهزة المعلوماتية مثلا). ولكن هل هذه هي الحداثة العقلية والفكرية؟ بالطبع لا. فنحن لا نجد أي مناهج حديثة لنقد الوثائق ودراستها على الطريقة التاريخية المعروفة. بل نجد هيمنة الايديولوجيا وسيطرة الإسلام الأرثوذكسي على الأراء والمناهج والعقول بشكل شامل. وهنا نلاحظ طلاقا فظيعا ومخيفا بين الحداثة المادية المستوردة بسهولة (أو بسيولة) البترودولار، وبين الحداثة العقلية شبه المنعدمة تماما. إذا عندما أقول بأننا غاطسون في الحداثة، فإني أقصد الحداثة المادية بالطبع وبنسب غير متساوية بالطبع نظرا للتفاوتات الاجتماعية والطبقية الزائدة عن الحد. وحتى في مجتمع حديث كفرنسا ، فليس كل الفرنسيين يشاركون في الحداثة العقلية والفكرية. صحيح أن كل الفرنسيين يمتلكون أجهزة الهاتف والتلفزيون والغسالة والبراد والسيارة، إلخ... ولكن ذلك لا يعني أنهم يمتلكون جميعا الحداثة العقلية والفكرية. هذان شيئان متمايزان. فالحداثة العقلية والمناقشة الكبرى التي افتتحها مؤخرا مثقفون فرنسيون من أمثال فوكو وورولان بارت، وغريماس وبيير بورديو وجورج بالانديه وغيرهم لم تصل إلى كل الفرنسيين، بل انها لم تصل حتى الآن إلى كل أساتذة الجامعات ! أقول ذلك وأنا أتحدث عن جامعة السوربون وليس عن جامعة بغداد أو دمشق. لا يزال أساتذة جامعيون عديدون، هنا في السوربون، يرفضون الانخراط في هذه المناقشة الفكرية الكبرى التي

افتتحها **ميشيل فوكو** بشكل خاص قبل ثلاثين عاما. وهم لا يزالون متعلقين بالمناهج التقليدية كالمنهجية الفللوجية والوضعية التاريخوية لا التاريخية الحديثة. كما لا يزالون يدرسون الأديان طبقا للمنظور التقليدي، وهم يرفضون حتى الآن اعتناق **الابستمولوجيا الجديدة** (La Nouvelle epis-temologie) **نقصد بالابستمولوجيا الجديدة نظرية المعرفة الجديدة التي ترسخت أو لا تزال تترسخ شيئا فشيئا من خلال العلوم الإنسانية الحديثة والتي تنظر إلى الإنسان في كل مشروطيته المادية والرمزية دون أن تميز انسانا عن انسان آخر بسبب العرق أو اللغة أو غير ذلك**. كل الناس وكل المجتمعات البشرية متساوية أمام مناهج العلوم الانسانية ونظرتها المنفتحة إلى أبعد الحدود ولا شك في أن العلوم المقارنة (كعلم الأديان المقارن، وعلم الأنتربولوجيا والاجتماع والسيميائيات وغيرها) قد ساهمت في حصول هذه الطفرة المعرفية التي أزالت الحواجز والحدود الطائفية والعنصرية التي كانت تفصل بين الثقافات البشرية المختلفة. لم تعد هناك ثقافة أو لغة تتفوق بشكل مسبق، أزلي أو أبدي، على جميع الثقافات الأخرى. باختصار لم تعد الثقافة الغربية الأوروبية تتفوق بشكل مسبق أو عنصري على الثقافة العربية- الإسلامية مثلا، أو العكس.

نعود إلى مسألة الإسلام والحداثة ونقول : هل كلمة الإسلام هنا تدل على الدين الإسلامي فقط (أي على أصول الدين وأصول الفقه)؟ هل تدل بمعناها على الايمان بالله وكتبه ورسله واليوم الآخر؟ أم أنها تدل على شيء أوسع من ذلك بكثير؟... هنا نشعر بالحاجة للتمييز بين الإسلام كدين / والإسلام كعامل مؤثر على تطور المجتمع السائد فيه. إنه عامل يلعب دوره من جملة عوامل أخرى من أجل حسم مسيرة المجتمع وتوجيهه في هذه الوجهة دون تلك. قلت إنه عامل من جملة عوامل أخرى ولم أقل إنه العامل الوحيد كما يتوهم بعضهم، أو كما يشيع بعضهم الآخر. **ففي الستينات كان الاقتصاد يشكل لدى الماركسيين العرب العامل الوحيد الذي يحسم كل شيء**، ولم يكن للايديولوجيا الدينية من أهمية تذكر. كانت بنية فوقية أو قشرة سطحية. أما الآن فقد انقلبت الآية وأصبح الإسلام هو كل شيء في نظر هؤلاء الكتاب المتسرعين، وأصبح كل شيء يحدث في المجتمعات العربية والإسلامية يفسر عن طريق الإسلام وبواسطة الإسلام (انظر ما يكتب في الصحافة الأوروبية مثلا). ينبغي عدم التطرف في التأويل والانتقال من طرف إلى طرف آخر يمثل هذه السهولة والسرعة، بل والمراهقة الفكرية.

ولم أكن لأستطيع التمييز بين هذه العوامل المتعددة التي تشكل الصيرورة الاجتماعية لو لم أكن مطلعا على مناهج علم الاجتماع وأدواته ومصطلحاته. أما قبل ذلك فكان متعذر القيام بالتمييز بين العامل الديني والعامل الاقتصادي والعامل السياسي والعامل الاجتماعي، إلخ... والواقع أن هذه العوامل كانت مختلطة ببعضها البعض في العصور الوسطى، بل ولا تزال مختلطة في المجتمعات الإسلامية الحالية، فيفسر كل شيء عن طريق الدين دون أن تنظر إلى ما يختبيء وراءه من صراعات ورهانات مادية وسياسية واجتماعية... وسبب هذا الوضع هو أن علم الاجتماع حديث العهد نسبيا. بالطبع يمكن أن نلقى له أصولا بعيدة في التاريخ. وهنا يخطر فورا على البال اسم ابن خلدون الذي جعلوا منه عالم اجتماع قبل ظهور التسمية. ولكن ينبغي ألا نسقط في شباك النهار التبجيلي

والافتخاري الذي طفا حول اسمه في الساحة الثقافية العربية. «فعلم اجتماع» ابن خلدون إذا ما جاز لنا استخدام هذا التعبير لم يكن يمكننا من إقامة هذا التمييز المذكور آنفا بين الإسلام كدين/والإسلام كعامل مؤثر على مسيرة المجتمع. وهذا التمييز مصحوب بسؤال نظري فوري هو: **هل الدين في المجتمع، أم أنه يأتي من خارج المجتمع وفوق المجتمع؟** إذا كان الدين في المجتمع كما تعتقد العلوم الاجتماعية الحديثة فإن ذلك يعني أنه أحد منتجات الفاعلين الاجتماعيين (أي البشر) مثله في ذلك مثل الاقتصاد والمؤسسات السياسية والأدب والفلسفة وكل شيء. **هذا سؤال نظري (أقصد معرفي ابستمولوجي) لا يمكن طرحه خارج اطار الحداثة العقلية والفكرية.** وما كان ممكنا طرح هذا السؤال في الماضي، كان يدخل في دائرة ما ندعوه بالمستحيل التفكير فيه (L'Impensable). ما كان ممكنا طرح هذا السؤال داخل الاطار النظري والعقلي للفكر الإسلامي بالصيغة التي تطور عليها ونشأ حتى القرن الحادي عشر أو الثاني عشر. والسبب هو أنا كنا آنذاك نعيش داخل إطار المعقولية القروسطية (L'Intelligibilite medievale). والواقع أنه طيلة القرون الوسطى، الإسلامية كما المسيحية، لم تكن هذه الأسئلة واردة، لم تكن تخطر على البال. هذا هو معنى اللامفكر فيه أو المستحيل التفكير فيه داخل بيئة محددة وفترة زمنية معينة. فقد كان الجميع آنذاك متفقين على أن الدين يأتي من الخارج، من فوق. ولم تكن تتسرب أدنى ذرة من الشك إلى هذا التصور أو الاعتقاد. كان يشمل الفلاسفة والفقهاء، والمتكلمين والمؤرخين وكل الناس. ولم يكن يخطر على بال أحد أن الدين هو أحد منتوجات المجتمع. وهذه هي الحدود العقلية الثقافية بل والحدود النفسية العميقة التي تفصل بين نظامين من الفكر، وبين فضاءين عقليين ابستمولوجيين (Deux espaces mentaux) الفضاء الأول محدد تماما ومعروف جيدا هو فضاء العصور الوسطى، وأكرر القول: أنا هنا أصف ولا أطلق أي حكم قيمة. والفضاء الثاني هو فضاء الحداثة أي الفكر الذي يدخل نظرة عقلية أخرى بخصوص مسألة حاسمة وأساسية هي: أصل الدين؟ ما هو أصل الدين؟ ومجرد طرح هذه المسألة ولو على سبيل الفضول المعرفي مرفوض من قبل الأرثوذكسية وحراسها الأشداء. فالأرثوذكسية تمارس دورها كنظام من اليقينيات المطلقة التي لا تناقش ولا تمس. ونحن عندما نطرح هذا السؤال لا نرد بطريقة دوغمائية قاطعة ولا نتسرع قائلين بأن الاعتقاد السابق خاطىء، أو أنه يجب أن نقول منذ الآن فصاعدا بأن الدين يأتي من المجتمع وينتجه المجتمع. أنا لم أقل ذلك، ولن أقوله. ولكن فقط أسمح لنفس بأن أطرح السؤال. والسؤال يطرح نفسه في واقع الأمر. وهذا مجال للبحث والتفكير طويل عريض. ونحن نعلم أن المسلمين القدماء كانوا يتساءلون ويسمحون لأنفسهم بالتساؤل حول كيفية التحدث عن صفات الله. وكانوا يقولون إذا تحدثنا عن صفات الله بصفتها جواهر مستقلة فإننا نخاطر بالسقوط في أحضان الوثنية (Polytheisme) وإذا تحدثنا عنها بصفتها نعوتا خاصة بنفس شخص الله فإننا نظل عندئذ داخل اطار التوحيد والديانة التوحيدية(Monotheisme). وهذه مسألة نظرية لا تؤدي بالضرورة إلى نفي صفات الله. ولكنها تفتح أمامنا حقلا كاملا من البحث من أجل فهم كل جوانب المشكلة. هكذا تلاحظون أنه ينبغي، لكي تحصل على حق طرح مشكلة نظريتها، أن نمشي على مهل، وأن نحتاط للأمر وأن نشرح مسارنا، ولسنا في نهاية المطاف واثقين من النجاح.... ففي نهاية المطاف ينتظرنا الجواب التيولوجي التقليدي المعروف الذي يرفض كل نتائجنا

وأعمالنا.

لهذا السبب أقول بأننا مجبرون منهجيا على الانطلاق من ساحة الحداثة العقلية والفكرية، لأن الحداثة أضافت مشاكل جديدة لم تكن تطرح سابقا وافتتحت منهجيات جديدة تتيح لنا توسيع حقل المعرفة دون إدخال يقينيات دوغمائية تعسفية. هذا هو الشيء الجديد فعلا، وهنا يكمن جوهر الحداثة.

ومن المهم جدا أن نستطيع في آن واحد توسيع نطاق مشاكلنا وتساؤلاتنا وتحليلاتنا دون أن نقدم حلولا نهائية أو أجوبة دوغمائية تعسفية. وذلك لأننا ننتمي إلى عقائد ومشارب مختلفة بطبيعة الحال. فنحن هنا في قاعات السوربون أو في أكسفورد أو في كولومبيا، أو ربما في دمشق والقاهرة والجزائر ننتمي إلى الإسلام أو المسيحية أو اليهودية أو البوذية أو الماركسية إلخ... فكيف يحق لنا أن نجبر الجميع عليتيني يقينيات عقائدية واحدة؟ وهل نستطيع ذلك لو أردنا؟ باسم من أو باسم ماذا يحق لنا أن نطالبهم بذلك؟ هذا لم يعد واردا اليوم. في الماضي كان ذلك واردا ولا يلقي أي اعتراض. كان يكفي القول بأن « الدين عند الله الإسلام» وأن الله هو الذي قال ذلك لكي يقتنع كل الناس، ولكي يمر هذا الكلام دون مشكلة. وأما أولئك الذين اعترضوا أو رفضوا فقد تلقوا معاملة قانونية خاصة، لقد عزلوا. وإذن من الناحية المنهجية ليس لنا خيار. نحن مظطرون للبدء من الحداثة، للانطلاق من نقطة الحداثة، وليس من نقطة الماضي أو التراث. ينبغي علينا تهذيب نفوسنا وتدريبها على أن تتصرف بطريقة متسامحة، بطريقة منفتحة، بطريقة مرنة وأن نقبل شيئا أساسيا يعتبر من منجزات الحداثة العقلية ألا وهو : نسبية الحقيقة. ونسبية الحقيقة تتعارض جذريا مع مطلق الحقيقة أو الاعتقاد بوجود الحقيقة كما ساد سابقا في كل الأوساط الدينية. هذا لا يعني أننا قد تراجعنا نهائيا عن البحث عن المطلق (L'absolu)، وإنما يعني بكل بساطة أن هناك طريقين للسير نحو المطلق، أو للبحث عن المطلق. وإذن فالمطلق الذي قد نجده بهذه الطريقة سوف يكون مختلفا جذريا عن المطلق السابق. فهناك الطريقة الدوغمائية التقليدية للبحث عن المطلق. كان المسيحيون يقولون : لاخلاص خارج الكنيسة ! (Hors de l'Eglise, Point de Salut). وكان المسلمون يردون عليهم بكل بساطة : « إن الدين عند الله الإسلام»، ذلك أنه بحسب هذا الاعتقاد لا يمكن للكائن الانساني أن يتوصل إلى المنطلق أو يعانق المطلق خارج الإسلام أو خارج القرآن وتعاليمه. وهكذا نجد أنفسنا أمام نظامين ثقافيين من الاستبعاد والنفي المتبادل Deux Systemes culturels d'exclusion reciproque) وكأنهما متوازيان أو متضادان لا يمكن الالتقاء بينهما.

إن الأنظمة اللاهوتية داخل إطار الطوائف المسلمة والمسيحية واليهودية قد تنافست داخل نفس الاطار المتوسطي وتصارعت بعنف لسبب بسيط هو أنها تستخدم نفس المادة الرمزية أو نفس القماشة الرمزية. إذا جاز التعبير (Le meme Materiel Symboltique) بالطبع ينبغي التكلم عن الأديان الأخرى كالبوذية والصينية والماركسية... إلخ.... ولكن أديان الكتاب (أو مجتمعات الكتاب بحسب مصطلحي) تنتمي إلى الفضاء الواسع نفسه، أي الفضاء الأغريقي السامي. انتبهوا إلى هذا المصطلح جيدا : مصطلح المادة الرمزية أو القماشة الرمزية. فاليهودية والمسيحية والإسلام تستمد غذاءها من المستودع الرمزي نفسه، من المخزون الرمزي نفسه : أقصد مستودع الوحي

التوحيدي، مستودع لغة الوحي. وفي هذا المستودع بالذات نجد المحاور الأساسية أو المرتكزات القوية. كالنبوة، والوحي، والتنزيل، والميثاق المعقود بين الخالق والمخلوق، إلخ... هذه عناصر أساسية مشكلة للمخزون الرمزي الذي استمدت منه هذه الأديان مادتها وشكلت أنظمتها العقائدية والدينية. ولأن اتباع هذه الأديان الثلاثة يستخدمون القيم نفسها، الرمزية فإنهم قد تعاركوا بعنف وزادوا على بعضهم البعض بشدة أكبر. ولهذا السبب نجد أن كل طائفة شكلت وبلورت نوعا من النظام اللاهوتي (نوعا من الثيولوجيا) : أي نظاما ثقافيا محددا. قلت نظاما ثقافيا لأن كل ثيولوجيا من الثيولوجيات الثلاث قد حشدت كل معطيات وعناصر الثقافة السائدة داخل المسيحية أو الإسلام أو اليهودية، وجعلت منها نظاما متماسكا معقلنا. ذلك أن الثيولوجيا تحاول «عقلنة» الدين. قلت تحاول عقلنته وأنا أقصد ما أقول. فهذه العقلانية محدودة ومسجونة جيدا لأنها تنصهر داخل حدود الطائفة الواحدة وتستبعد ما عداها، وذلك لمصلحة الحقيقة المركبة هكذا داخل كل نظام ثيولوجي من الأنظمة الثلاثة. لهذا السبب بالذات قلت بأنها تشكل أنظمة ثقافية من الاستبعاد والنفي المتبادل. فاليهود يستبعدون المسلمين والمسيحيين، والمسيحيون يستبعدون المسلمين واليهود، والمسلمون يستبعدون اليهود والمسيحيين. هذه حقيقة تاريخية واقعة لا يمكن لأحد انكارها. ذلك أن كل طائفة تنطلق من عقيدة الانتخاب والاختيار : فاليهود يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، والمسيحيون أيضا يمثلون شعب الله المختار، لأن المسيح تكلم بينهم والمسلمون أو العرب المسلمون يعتبرون أنفسهم شعب الله المختار، لأنهم تلقوا آخر حلقة من حلقات الوحي على يد نبيهم، خاتم الأنبياء. وهذا الوحي الأخير يلغي كل ما سبقه، وبالتالي فعلى كل إنسان أن يصبح مسلما لكي ينجو بروحه في الدار الآخرة.....

هذا هو واقع الحال، أو هكذا كان طيلة مئات السنين. ولا يغير في الأمر شيئا محاولات المصالحة السطحية أو تبويس اللحى والذقون، أو عقد المؤتمرات الإسلامية-المسيحية، وربما الإسلامية-اليهودية مستقبلا... أو لا يغير كثيرا في جوهر الأمور... فإذا لم يجر تفكيك داخلي لكل الأنظمة الثيولوجية المغلقة بالطريقة التي رسمت خطوطها العريضة، فلا أعتقد بأن هناك حلا جذريا وحاسما. سوف يبقى كل في مواقعه وسوف يعود إلى قواعده سالما بعد كل حوار !... قلت إذن بأنه عن طريق هذه المعطيات راحت مختلف الطوائف الكبرى تشكل أنظمة من الاستبعاد والنفي المتبادل. وتحديد الأمور بهذا الشكل لا أستطيع الحصول عليه وبلورته كمصطلح وكحقل من البحث والتفكير إلا إذا كنت متدربا على المنهجيات التاريخية الحديثة. ذلك أنه يتعذر عليّ بدون هذه المنهجيات أن أخرج من نطاق هذا الأنظمة اللاهوتية الثيولوجية التي صممت وعاشت طيلة قرون وقرون بصفتها التعبير الأعلى والنهائي عن الحقيقة الوحيدة المطلقة، وليس كتعبير عن حقيقة طائفة واحدة تستبعد كل ما عداها. ان علم التاريخ هو الذي علمني ذلك وليس الفلسفة. إن علم الألسنيات الحديثة هي التي علمتني ذلك وليس الفلسفة. وذلك لأني عندما أقرأ الكتابات المقدسة بواسطة الألسنيات الحديثة وعلم السيميائيات الحديثة فإني أكتشف أن هذه الخطابات الدينية تستخدم كلها كما ذكرت سابقا المخزون الرمزي نفسه Le meme Stock de Symbole هكذا نجد أمامنا

مثالا آخر يدعونا لأن ننطلق من نقطة الحداثة لدراسة موضوعنا وينبغي أن نهضم الحداثة ونسيطر عليها بشكل جيد لكي نستطيع أن نقرأ بشكل صحيح النصوص التأسيسية للإسلام والمسيحية واليهودية. وبعد إنجاز هذه القراءة نستطيع أن نرى في هذه الخطابات بعدا لم تكن تراه التيولوجيات التقليدية. أقصد بذلك البعد الايديولوجي المرافق حتما لكل خطاب ينتجه البشر في المجتمع. كل خطاب شائع في مجتمع بشري ماله بعد ايديولوجي يدخل في صراع مع البعد المعرفي لهذا الخطاب بالذات. هذا ما تعلمني إياه الحداثة ومعقولية الحداثة، ولا أستطيع اكتشافه عن طريق المعقولية التقليدية. لأن الناس آنذاك لم يكونوا يفكرون بهذه الطريقة. ومفهوم الايديولوجيا لم يكن واضحا لهم كما هو واضح لنا الآن. حسنا. إذا كنا مقتنعين الآن بهذه المقاربة المنهجية وضرورة الانطلاق من الحداثة فإن هناك سؤالا ثانيا يطرح علينا نفسه: كيف سنختط الطريق من أجل التدرب على هذه الحداثة. هل يكفي أن نذهب إلى السوربون، أو إلى كامبردج وأكسفورد، أو إلى هارفارد لكي نستطيع هضم الحداثة والسيطرة عليها؟ أقصد السيطرة على ذلك الموقف العقلي الذي يتيح لنا مقاربة الحضارات والثقافات بواسطة هذا الانفتاح المنهجي، وذلك القلق الابستمولوجي المرافق للعقل الحديث؟ بالطبع لا. ينبغي أن نكون أكثر حذرا وحيطة وأكثر استعدادا للأمر. ومن حسن الحظ أن الحداثة تولد دائما أسلحة ضدها. هذه هي احدى الجوانب الايجابية للحداثة. الحداثة تدمر ذاتها، أو بالأحرى تدمر الجوانب التي تعتبرها ناقصة أو خاطئة فيها. وإذن فهي تمارس على ذاتها عودة نقدية. بالطبع أقصد هنا الحداثة الحقيقية، الحداثة الديناميكية والواعية لما تفعله. ولا أقصد الموضة والأزياء الدارجة. وإذن فمن الطبيعي إذا ما دخلتم إلى أجواء هذه الحداثة وتنفستم هواءها الحر والطلق أن تتلقوا السلاح الذي يحميكم منها بالذات (تداويت منها بها). هناك شيء واحد ينبغي أن تنتبهوا إليه: ينبغي ألا تستخدموا الحداثة بشكل ميكانيكي آلي. وينبغي ألا تستعيروا قوالب هذه الحداثة وتطبقوها كما هي على ثقافة أخرى وتراث آخر. ونحن نلاحظ للأسف أن هذه الممارسات شائعة كثيرا. انظروا كيف طبق المنهج الماركسي أو المنهج البنيوي أو منهج علم النفس الفرويدي وغير الفرويدي على الثقافة العربية والأدب العربي. النتائج خطيرة ومخيبة للآمال في معظم الأحيان. هذا ليس موقفا حديثا، هذه ليست حداثة. هذا موقف التبعية والتقليد الأعمى الكسول. وهذا ما نلاحظه في معظم أطروحات الدكتوراه التي يقدمها الطلاب العرب إلى جامعات السوربون وغيرها. وأرجو ألا تكونوا منهم....

إشارة : اطلع الأستاذ محمد أركون على النص العربي لمحاضراته التي ألقاها بالفرنسية شفويا.

عن مواقف [هاشم صالح [باريس في 1989/1/18]

قراءتي للعدد الأول من

التبيين

بقلم الأستاذة هوارة سعيدة
جامعة الجزائر المركزية

تنشبث المجلة التي أنشأتها **الجاحظية** باصرار بالتراث : **تراث أبي عثمان الجاحظ**، وعصور التنوير العربية، وهي تختار ذلك الإسم **الجاحظ**، "**التبيين**". جاءت تروي جزءا من ظمئ، الساحة الثقافية. تسد بعض الفراغ الذي نشكر منه جميعا.

تمتد محاور ندوة الأدب والمسألة الوطنية عبر صفحات هذه المجلة لتشكل ثلثي مساحتها الاجمالية. وهي بذلك تضع أعمال هذه الندوة بين يدي كل المهتمين بالمسألة الثقافية. يقول الإفتتاحية "*إنها جاءت لتذيب جانبا من الجليد المتراكم آملة أن تشرئب الأعناق في كل جهة من جهات الوطن وتسعى كلها إلى تحريك الواقع الثقافي في الجزائر*" تلت هذه الإفتتاحية مداخلات عدة صبت جلها في محور الوطنية وعلاقتها بالأدب. تنطلق مداخلة يوسف السبتي من الأمس. والأمس ليس غدا إنه يتضمن فيما يتضمن الثورة حتى وإن وضعها الحاضر في منزلة بين المنزلتين. إلا أن تمديد حجم الوطنياتية في أدب تلك المرحلة ينطلق منها. من المرحلة التي انبجست أدبين وبلغتين مختلفتين ولم يكن الأمس إلا بداية البحث الذي حاولت عناصر الزمن الثلاثة استنطاقه.

تطرح مداخلة شهادة في شعرية الامكنة اشكالية المكان، وعلاقته بالأدب المنتجم

مادامت الأمكنة تتنقل فينا ومعنا كما يراها الحاضر. فالبحث هنا ليس حول حجم الوطنياتية في نص أدبي ما، بل حول علاقة هذا النص بالوطن الذي أنتج عنه وخارجه. خاصة إذا كان الإحساس بالمنفى يطاردنا من الداخل. تناقش محاضرة **الخطاب المغاربي المزدوج** للأعرج واسيني ظاهرة الكتابة الأدبية باللغة الفرنسية، وتطرحها من خلال جملة من السياقات التي أفرزتها. وكان التحرك من فترة المقاومة الإستعمارية رغم أن الحاضر يراها اتسمت بكثير من المرونة آنذاك ثم الموقف الجديد الذي تولد مع نهاية الحرب التحريرية. ففترة السبعينيات. ليصل بقراءاته لهذه المراحل إلى الفترة الآتية حيث مازالت الإشكالية قائمة، ومازالت التساؤلات حول مبررات هذا التواجد مطروحة. خاصة إذا عرفنا أن الظاهرة نفسها تعرفها مجتمعات المغرب الأخرى وإن كانت بصورة أقل تعقيدا وحساسية منها عندنا في الجزائر. ينتش الحاضر وهو يرصد الظاهرة، ويقوم بمسح لكتابات مغاربية بلغتين عن السؤال الذي يخلق الحوار ويفيد التلقي وليس الذي يحاكم ويدين. يفتتح عبد اللطيف اللعبي محاضرته عن **مفهوم الوطنية في الكتاب** الأدبية أو عن **وطن الكتابة** بسؤال يراه بنفسه مستفزا. فهو لا يبحث عن حجم الوطنية في نصوص دون غيرها، ولا في لغة غير وطنية كما تساءلت مداخلات سابقة إنما يتساءل عن إمكانية وجود وطنية ما في الكتابة ؟ الأسئلة التي تعودنا طرحها يقول اللعبي لا تساعد على تفهم اشكالياتنا. لمجتمعاتنا اليوم تواجه أشكالا جديدة من الاستعمار وهذا يتطلب أدوات جديدة للمواجهة. والحاضر يرى أن الشكلة تكمن في المواطنة وليست في الوطنية ! لأن المواطنة الحقة هي التي نفتقدها في هذه المجتمعات. يغوص محمد بنيس في عمق التجربة الشعرية المغاربية قبل أن يسائل الأدوات التعبيرية التي تستعين بها هذه التجربة. ثم مدى اقتراب الشعر المغاربي أو جزئه الذي يتأمل ذاته، ويتعرف عليها من سلطة المركز التي يراها بنيس في القاهرة أو باريس أو نيويورك. شعر ما قبل السبعينيات كان قنوعا لا يسائل ولا يتأمل . وحده شعر هذه المرحلة وما بعدها بدأ يتجاوز ويهدم لكي يكتب ما يمكن أن نسميه شعرا. يطرح اشكالية اللغة من منظور مغاربي الشاعر *الطاهر بكري* مترصدا الظاهرة من خلال ثلاثة أجيال. الجيل الذي عبر بالفرنسية لينقل من خلالها همومه الوطنية في مواجهة عمليات التشويه والمسخ التي كانت تتعرض لها مجمعات

الغرب آهناك. يرى أن نتاجات مالك حداد وياسين ومحمد ديب وآسيا جبار لا تقل قيمة عن نتاجات كتاب عبروا بالعربية الأمير عبد القادر، مفدي زكريا أو الطيب العقبي. إن الاشكالية تظل مطروحة وجيل السبعينيات يرفض أن يصمت، ويرفض أن تحاكم أعماله. تنتهي الداخلة بالبحث في مسببات الظاهرة بدل إدانتها ومحاكمتها.

البكري يرى أن حرية الكتاب وأوضاعهم الإجتماعية داخل المجتمعات العربية، والتعقيدات التي تضعها دور النشر أمام أعمالهم، زيادة على الاهمال والتهميش الذي يعيشه الكتاب في هذه البلدان جعلهم يحتمون بلغة أو بلغات يجدون فيها هذا الأوكسجين المفقود.

وحيدة هي الداخلة التي فرت من اشكالية الخطاب المزدوج وحاولت أن ترى طعما آخر للوطنية في آداب لا تملك "جوازات سفر رسمية. ينقت عبد الحميد بورايو إلى الذاكرة، يلملم شتاتها، يبحث عما اختزنته طوال هذه المدة. عما تناقل من جيل إلى جيل، عن حجم الوطنية في هذه الاشكال الشعبية التي تجاوزت الحدود المادية التي وضعتها السلطات الاستعمارية.

الكثير من هذه المداخلات بدأ بأسئلة وانتهى بأخرى. لكنها أسئلة حاولت إخراج الحاضرات من التداول والمألوف خاصة إذا عرفنا أن المحور الذي دارت حوله وهو الأدب والمسألة الوطنية طرح من قبل كثيرا.

فضاءات التبيين الأخرى بالشعر، محاولة رسم دوائر للأمل في انتظار عطاءات الجاحظية القادمة.

فصل من رواية



الحي

بقلم : ابراهيم سعدي



تركت سي موح واستانفت طريقي وقد خطر لي أن أعود إلى البيت لكن بدا الرجوع أمرا شاقا فواصلت السّير من غير أن أعرف الحكمة من وراء ذلك، وقد افضى بي المشي إلى طريق قصير ضيق إنقضّت علي فيه رائحة كريهة خانقة آتية من الوادي الممتد خلف منازل الطريق ومحلاته. وقد حملقت في ملصقة فيلم عنتر وسمعت في آن واحد صوتين ناطقين بالعربية الفصحى، أحدهما جهوري فخم خمنت بأنه صادر عن عنتر والآخر عن عبلة، لانه رقيق عذب النبرات، وقد جاءا من قاعة كنت شاهدت فيها أول فيلم في حياتي، وكان بابها الواسع مغلقا وقد امتلأ بالرسوم والخربشة والوانه أصبحت غامضة. أكملت سيري فوجدتني اترك المدينة او اكاد. ادبّ على رصيف بدأ يخلو من المنازل ومن المحلات، على حين

كانت تمتد، في الجهة المقابلة من الطريق، أرض واسعة تعلوها هنا وهناك أكوام من النُفايات. انتهيت إلى بحيرة كانت تقوم في بعض جوانبها مجموعات من نبات القصب، وتنتصب حولها أشجار صفصاف متفرقة، وجدت أطفالا وفتيانا يعومون فيها، يقطعونها سباحة من شاطئ إلى شاطئ فهي لم تكن كبيرة جدا ولم تكن عميقة أيضا، فكان البعض يجتازها سيرا على القدمين، كما رأيت البعض يمسك سنارة فيها الحوت.

أصبح الطريق خاليا من المنازل، وقد مررت بمصنع للآجر والقرميد، ثم باسطبل لتربية الخيول، أسرعت إلى رائحته الكثيفة الثقيلة، قبل وصولي إليه، ثم مررت بجبانة النصارى حيث ما عاد يدفن أي ميت منذ بضع سنوات، والمحاطة بسور لا يسمح سوى برؤية أشجار السرو المنتصبة فيها. بلغت فندقا عتيقا مهلهلا موحشا كان يتألف من أربعة طوابق كتب فوق مدخله بحروف لاتينية باهتة عمل فيها الزمن عمله، وبلغة فرنسية *نزل الأحباب* لم أدر حكمة وجوده بعيدا عن المدينة، في تلك الأماكن الخفية من الناس، وربما كان مغلقا ومهجورا، وحتى غير صالح للسكن. تفرع في الأخير عن الطريق ممر ينتهي عند مبنى ذي ثلاثة طوابق دهانه. أبيض بدأ يضرب إلى السواد في بعض نواحيه كان ينتصب فوق أرض بور، تراكمت فيها، هنا وهناك، بقايا سيارات ونحوها كان يظهر خلفها، على مبعدة منها بعض الشيء، بين أشجار، كالتوس، مبنى آخر أكثر ضخامة بكثير من الأول كان يقوم عند نهاية كل من جانبه الأيمن والأيسر، على السطح، شكل دائري، أو بالأحرى بيضاوي، يشبه القبة، لم أقترب منه في يوم من الأيام ولم أعرف كنهه، بالرغم من أنني تساءلت عن حقيقته في كل مرة اتفق لي فيها أن مررت بهذه الأماكن الكئيبة والمعزولة. اقتربت من المبنى الصغير، فجعل العرق يرشح مني أكثر فأكثر، كما تسارعت دقات قلبي واشتدت. لم أعلم إن كانوا سيسمحون لي بالدخول، فرغم أنني كنت أبدو أكبر من سني الحقيقية، حسب أقوال الأصدقاء، على الأقل، إلا أنني لم أدر إن كان لا يزال ينبعث مني نفس الإنطباع منذ أن أقدمت، سعيا إلى كسب إعجاب رشيدة، على حلق شاربي أو لحيتي، أو شعيرات وجهي على حد تعبير والدتي. وقد أبصرت بابه الرمادي موصدا، فحسبتهم لا يعملون في ذلك اليوم، أو أنهم في عطلة، لأن فصل الصيف كان في أوجه والقيظ كان يهيمن بكل ضراوة إلا أنني لم أكن متأكدا بأن أولئك القوم يأخذون العطلة هم أيضا، فمضيت في طريقي نحو الباب، حتى إذا ما صرت على مقربة منه، دفعته بيدي، فإذا به ينفتح أمامي ببطء، سامعا في آن واحد أصوات رجال ونساء، بعضها ضاحكة. ترددت بعض الوقت، لا أدري ما العمل، ماذا جاء بي إلى ذلك المكان، ثم تخطيت في الأخير، عتبته ومشيت في الممر بضع خطوات أوقفني بعدها صوت، تعذر علي في الوهلة الأولى، أن أعرف هل صدر عن رجل أم عن امرأة ذلك أنه ليس مما اعتادت أذناي سماعه من ذكر أو أنثى، صغيرا كان أم كبيرا، وربما هو أقرب ما يكون إليهما معا حين يمتزجان في صوت واحد. إلتفت إلى مصدره، فرأيت مخلوقا لم أتبين جنسه هو بدوره، منذ الوهلة الأولى، قبل أن أخمن بأنه عجوزة من غير ريب بناء على مظهر الوجه العديم الشعر المحمل بمساحيق صارخة لايسما

الثغر المصبوغ بأحمر الشفاه. كان يطل من وراء فرجة في الحائط. يبدو قد استيقظ على التو من النوم، وربما صحا منه بسبب جلبتي المنجرة عن وقع حذائي على بلاط الممر لأن الباب انسحب إلى الخلف في صمت تام.

-هل لديك ما يلزمك ؟

بقيت لحظة من الوقت صامتا حركت بعدها رأسي يمينا ويسارا علامة أن لا جوابا عن سؤالها.

-هل جئت من أجل أن ترى فقط ؟

فاومات برأسي أن نعم من غير أن أنبس ببنت شفة ومن غير أن أعني شيئا في الحقيقة بتلك الإيماءة، ذلك انني لم أكن أدري ماذا أتيت أفعل في ذلك المكان. بقيت واقفا قبالة وجهها منتظرا أن تأمرني بمغادرة المكان، لكنني رأيتها تتثاءب فأبصرت صفين من الأسنان الذهبية المشعة في فمها، احتجبا بعد ذلك خلف الثغر، حين أطبق هذا على لفافة تبغ ورأيت بعد ذلك يدا معروقة راعشة بعض الشيء مزدانة أصابعها بالخواتم، تشعلها، فيحجب دخانها الكثيف الاتي من الفرجة، يحجب عني الوجه الهرم المدهون، على حين أسمع الصوت الغامض غير المحدد يسالني :

-هل تعرف ما يقال عن العاشق بالعين ؟

فاجبتها أن لا وأنا أعني ما أقول هذه المرة، وقد انتظرت أن تخبرني عما يقال عن العاشق بالعين، إلا أنها ظلت ساكتة لحظة أو لحظتين قبل أن تشير لي برأسها إلى يمينها، من غير أن تنطق بكلمة، فشكرتها ثم مضيت في سيري باتجاه حركة رأسها، فأفضى بي المعبر المعتم قليلا إلى مكان واسع شيئا ما ينتهي بنضد كان يقف عنده رجال ويتناول بعضهم البيرة. كان يوجد بالقرب منه درج يفضي إلى الطوابق العلوية ذات الممرات، الرباعية المحدود كل واحد منها بدرابزين، استندت عليه أجسام شبه عارية بينما جلس بعضها الاخر على كراس ب

جانب أبواب غرف الممر، أو وقفت لصق حيطانها، أجسام منتفخة البطون، وجوهها محملة بمساحيق صارخة، ملامحها تطفح شراسة وغرابة، تعاني من القيظ، يخرج من بعض الأفواه صفير أو دخان تبغ وحتى غناء، يختلط بالأصوات الغليظة المنبعثة من أشداق الرجال الموجودين في الأسفل، عند النضد.

كنت واقفا عند ذلك النضد مع الرجال، عندما تقدم نحوي رجل في حوالي الأربعين من عمره، شقت وجهه ندبة بارزة نازلة من الأذن اليسرى (المقطوعة) إلى غاية أسفل الذقن مارة بالقرب من احدى زاويتي الثغر من غير أن تحتك بالشارب الأسود، رجل ممتلىء الجسم، أطول الخاصرين جميعا كان يرتدي قميصا أسود قصير الكم، مفتوحا عند الصدر مما أظهر شعره الغزير غزارة لا يظهر معها لحمه. لاح لي منذ البداية أن وجودي في ذلك المكان أثار فضوله أشد اثارة، فضول ما لبث أن اعتمل فيه تجهم حسبته وخيم العواقب، جعل ندبته تتكمش على نفسها بعض الشيء، وغضون جبهته تبرز بعمق أكبر وذلك بعدما

سألني ماذا أريد أن أشرب، فاجبته بأنني اريد أن أشرب كأسا من الماء. وقد ظل بعض الوقت واقفا قبالتي ملقيا على نظرته العكرة القاتمة، ثم انصرف عني من غير أن ينبس ببنت شفة ومن غير أن يناولني ولو قطرة ماء طبّعاً، لكن غمرني مع ذلك ارتياح كبير كمن نجا من هلاك مبين. غير أن رجلا كان متكئا بساعده على النضد مديرا لي ظهره ما لبث أن استدار نحوي بعد انصراف النادل، حانجا اياي بنظرة أعياها السكر، ثم عاد إلى وضعيته الاولى مقهقها من غير ان أتاكد بأن لضحكه المصاخب علاقة بما طلبت. كما لاحظت بأن رجلا انتصب هو بدوره لصق النضد، قبالة الرجل الذي أولاني ظهره، ما فتيء يحدق في تحديقا كان لا يدعو إلى الإرتياح تماما بحيث كنت ساطعنه بسكين من غير ريب، في مكان غير ذلك، لا سيما بعدما قهقهته يسألني وهو لا يزال يحدجني بنظرته المقيتة.

هل تريد ان تشرب كاسا من الحليب يا صغيري ؟

فلم ارد عليه إلا انني حاولت ان ابتسمْ سعيا إلى التظاهر بعدم المبالاة وبعدم التأثر، لكنني اخفقت في محاولتي، فلم ادر أي تعبير ظهر على وجهي لكن أغلب الظن انه تعبير الاضطراب والخجل. كما رأيت كتفي الرجل الواقف قدامي، تهتزان اهتزازا عنيفا على ايقاع ضحكة مجاجلة صاحبة أطلقها، فقلت في قرارة نفسي انني ساجعلهما يدفعان ثمن استفزازهما، في الخارج في يوم من الايام. لن أنسى هذين الوجهين الكريهين.

-إذا كنت لا تحب الحليب فانا أعرض عليك يا صغيري زجاجة بيرة.

فرفضت عرضه وأنا أتظاهر بعدم الاكتراث بما في كلامه من استخفاف، واستهانة بي، إذ لم أجد افضل من ذلك آنذاك للرد عليه، وقد رأيت مرة أخرى كتفي الرجل الواقف بجانبي تهتزان اهتزازا شديدا على وتيرة قهقهته الجهنمية.

-هيا أنتما أتركا هذا السيد وشانه.. أن يشرب البيرة أو الحليب هو أمر يخصه وحده. غير أن كلام النادل اثار قهقهة الرجلين، فسمعتهما يضحكان معا، في وقت واحد لأول مرة، إلا أنني لم أكن أتوقع أن يصدر من فم صاحب الندبة الطويلة على الوجه، ذلك الكلام الباعث على الارتياح، وان انطوى بدوره عن معنى يدعو إلى الضحك إلا انه غير مقصود. كلام قاله وهو يمسك لوحة من ألواح المدارس رأيت في وسطها خطا عموديا يقسمها إلى قسمين متساويين، في كل منهما صف من الخطوط العمودية الصغيرة، خمنت بانها ترمز إلى عدد من قارورات البيرة غير مدفوعة الثمن استهلكها هذا أو ذاك من الزبائن أو إلى عدد انتصارات في لعبة الندر أو الورق رغم أنني لم أشاهد أي لاعب في ذلك المكان. المهم أن النادل كان الرجل الفحل الوحيد، حسبما بدالي، بين مجموعة الكلاب المسعورة تلك، لا سيما إذا ما قورن بالرجلين القذرين المغرورين المخطئين في تقديرهما إياي أشد الخطأ.

-طيب. هل يستمر أحدكما أم تتوقفان فنعلن عن الفائز ؟

كان صوته بطيئا شيئا ما، واثقا وواضح النبرات. من المؤكد أن ذلك النادل كان

يحتل مكانة مرموقة في ذلك الماخور، لعلها كانت تعلو على مكانة تلك العجوز التي كانت تنتظر الموت الوشيك وراء ثقب حائط الممر المفضي إلى الطريق.

-لن أتوقف الآن. لن أترك هذا الخنثى. يهزمني.

فغادر صاحب القهقهات العالية المقززة، المرتدي سترة الشنغاي، مكانه، بعدما فرغ من كلامه، قاصدا الدرج، ثم راح يسير في ممر الطابق الأول حيث احتجب داخل احدى الغرف مع عاهرة مخلفا وراءه الرجل الذي كان قد سألني هل أريد كأسا من الحليب، مسترسلا في ضحكه الصاخب إلى أن قال :

-والله ساحول عضوه إلى مجرد خرقة بالية لا نفع فيها.. سترون أيها الإخوة.

ثم استأنف ذلك الرجل المعني على الأرجح بكلمة الخنثى، ضحكه المدوي، ثم سمعت صوتا ينادي بدلال نونوس نونوس، فأحسسته بقشعريرة، تجتاحني من قمة رأسي إلى أخمص قدمي، رغم أنني قلت في قرارة نفسي بانه ليس هناك ما يبرر ظني بأنني المقصود بلفظة نونوس، لكن عندما إلتفت إلى مصدر الصوت، أبصرت عاهرة واقفة في الطابق الأول مستندة إلى الدرابيزين مرتدية سترة داخلية بيضاء شفافة، واضعة طبقة من أحمر شفاه على ثغرها وكحلا شديد السواد على جفنيها وطلاء على وجهها جعله يبدو، ربما بسبب الحرارة، كأنه مغموس في الزيت، وقد انشأت تلوح لي بيدها قائلة :

-نونوس... نونوس... أضعك على حجري.

فسانفجر الجميع ضاحكا هذه المرة عدا النادل الذي قال :

-أليس من الاحسن لو تغلقي فمك أنت بعض الوقت ؟

فخطر لي أن أقول للنادل بأنه لا داعي إلى أن يصيح بها وبأن كلامها خال من الاساءة، وبانها تخرج معي لا غير، وبأنني لست منزعجا منها على الإطلاق غير أنني بقيت ساكتا.، لم أجد قوة للكلام أو مكانا أدفن فيه نفسي، وقد رأيت المومس ترسل لي عبر الهواء قبلة بيدها، وفكرت بأنه لو خطر لي بان شيئا كهذا قد يحدث لي لما حلقت لحيتي وشاربي أبدا. وقد خرج صاحب سترة الشنغاي المماثلة لتلك التي كان يرتديها شعلال (جاءتني منه مؤخرا بطاقة بريدية من الصين).

خرج من الغرفة التي كان فيها مع المومس، صانعا باصبعين من أصابع يده اليمنى رقم سبعة، جعل يلوح به ناحيتنا وعلائم النّصر تسربل وجهه، كما ظهرت المومس بعده وصاحت محنية رأسها إلى الأسفل نحونا عند الدرابزين. قائلة :

-سجل له نقطة أخرى يا سبع.. نقطة نظيفة كاملة لا غبار عليها.

فاضاف السبع بالطبشور خطا عموديا صغيرا إلى الخطوط الأخرى الموجودة في شطر من شطري اللوحة ثم ظهر صاحب النقطة في الأسفل وهو يفرك يديه مبتسما بحماس وخبث. لم يكن واضعا أي ثوب تحت سترته الزرقاء المفتوحة مما ترك ظاهرا للعيان نصفه العلوي حيث كان يزحف ثعبان طويل منقط، ذيله موجود تحت السرة ورأسه، بلسانه المشرئب، يكاد يلمس الرقبة. وشم رهيب حقا !

-ما هي حصيلة كل واحد يا سبع ؟

لم يعد إلى مكانه الاول، بجانبي، فقد صار يفصلني الآن عنه، الرجل الذي عرض علي تناول كاس من الحليب وكان السبع قد اتم عد الخطوط العمودية الصغيرة، فرفع رأسه وحملق من وراء النضد في الممر امامه، وقال :

-نتيجة متساوية... لكل واحد منكما عشر مضاجعات....

فربت صاحب سترة الشنفاي على كتف منافسه.

-ما زال طريقي انا طويلا... ساخصيك اليوم خصيا... من وسوس لك بالاقتراب مني ؟ فافرغ الآخر كاس الجعة في جوفه.

-في هذه الحالة ساقوم بدخلتين الواحدة تلو الاخرى....

ثم انصرف ضاحكا قاصدا الدرج حيث اختفى عن انظارنا برهة من الوقت، قبل أن يعاود الظهور في ممر الطابق الاول ليدلف في أحدى الحجرات مع المومس التي دعتني منذ لحظات إلى الجلوس على حجرها. لم أعرف كيف صارت النتيجة بعد ذلك لانني وضعت في الاخير رأسي على صدري وحملت قدمي على المشي باتجاه المعبر المؤدي إلى باب الخروج، سامعا تحية تصدر مني، لم تفز بأي جواب، حسبما اظن، لكن في المعبر قرع طبلة اذني صوت العجوز، فاقتربت من ثقب الحائط، حيث كان يظهر وجهها الفاني .

-إذا جئت معك في مرة أخرى، يا ولدي، ما يلزم من المال، ساقدم لك عروسة صغيرة ستعرف كيف تجعل منك رجلا صغيرا... اذهب الآن إلى والديك وفتش لنفسك عن عمل

فاومات برأسي أن نعم وشددت بين أسناني بالكشف ثم بقيت أمام وجهها صامتا أراها تتثاءب تثاؤبا طويلا مصحوبا بصوت أجش موحش، ثم انتبهت إلى أنني لا زلت في المكان، فطلبت من ثانية أن اذهب، فاومات برأسي أن نعم، ثم انصرفت.